



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2015

Tabou et transgressions: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012

Edited by: Durand, Jean-Marie ; Guichard, Michaël ; Römer, Thomas

Abstract: Ce colloque a réuni biblistes, assyriologues, et spécialistes de l'antiquité pour traiter de la question du tabou et des transgressions, à partir de leurs disciplines et à travers leurs corpus de référence : Bible, Mésopotamie, Grèce antique, Egypte ancienne, période mamelouke... Les contributions font d'une part ressortir l'absence d'un terme qui équivaldrait au mot « tabou », initialement emprunté par les anthropologues du siècle dernier aux langues polynésiennes. Il semble cependant que plusieurs caractéristiques rattachées à ce concept soient récurrentes dans les sociétés abordées. Ainsi, plusieurs communications ont relevé l'importance des interdits alimentaires comme marqueurs identitaires. Ces « manières de table », tel que l'interdit du sang dans l'ancien Israël, permettent en effet au groupe d'établir ses propres limites « de l'intérieur », et de définir ses modes d'appartenance et de reconnaissance. Il arrive également que les régimes alimentaires servent à décrire le groupe de l'extérieur. Cela peut s'avérer injustifié et caricatural, comme dans le cas du régime sans porc attribué aux égyptiens par Hérodote, ou au contraire refléter une réalité socio-historique à l'image des Amorites, peuple nomade mangeurs de truffes du désert et de viande crue. La fonction identitaire des régimes alimentaires est également mise en valeur lors des rencontres interethniques où les groupes minoritaires, comme les juifs à la période hellénistique, sont obligés d'adapter leur pratique pour éviter leur exclusion des cercles d'influence de la cité. Les relations sexuelles sont un domaine où les lois ont peu d'emprise et où les tabous permettent de définir les limites. Il a ainsi été question de la prostitution dans l'ancien Israël et de l'utilisation métaphorique de la prostitution dans le discours prophétique, du problème des mariages interethniques qui brouillent les frontières de la communauté, ou encore de la possibilité dans des situations exceptionnelles de braver des interdits fondamentaux comme celui de l'inceste afin de préserver d'autres valeurs du groupe. On a également abordé des « tabous de contact » qui caractérisent des lieux exclusifs, comme un sanctuaire ou la maison d'une grande prêtresse, et dont l'entrée est réservée aux seuls initiés. Certains objets, tels que les butins de guerre, ou certaines personnes, tels que les premiers-nés, se voient attribuer un caractère sacré qui implique leur mise à l'écart du groupe. Inversement, leur « mise en contact » est conditionnée par l'observation d'un rituel ou de postures qui assurent la protection du reste du groupe. La compréhension des interdits et des différentes formes de régulation nécessite la prise en compte du contexte économique et social dans lequel ils se développent ainsi que de l'imaginaire collectif auquel ils se réfèrent. Les Assyriens opèrent ainsi une distinction fondamentale entre le volontaire et l'involontaire. La prise en compte de fautes involontaires permet d'expliquer toute forme de malheur dont l'origine remonte au comportement de celui qui en est atteint. Ce sens de la responsabilité engendre de nouveaux interdits fixés par la science hémérologique, qui détermine les jours fastes et néfastes dont la connaissance permet de limiter les fautes inconscientes. Les textes fondateurs du judaïsme de l'époque perse expriment quant à eux un idéal où le droit serait placé sous l'autorité du temple. La loi du talion et les peines de mutilation qu'elle implique relève alors plus d'une construction idéologique que de la réalité historique.

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134494>
Edited Scientific Work
Published Version

Originally published at:

Tabou et transgressions: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012.
Edited by: Durand, Jean-Marie; Guichard, Michaël; Römer, Thomas (2015). Fribourg / Göttingen:
Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Durand, Guichard, Römer (éds.) Tabou et transgressions

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Bibliques de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,
de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Bibliques de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich

et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Editeurs

Jean-Marie Durand, professeur honoraire du Collège de France. Ancien titulaire de la chaire d'Assyriologie. Il a dirigé l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France) jusqu'en 2011.

Michaël Guichard, Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 4^e section de la chaire « Histoire et philologie de la Mésopotamie ».

Thomas Römer, Professeur au Collège de France (Chaire des Milieux bibliques) et à l'Université de Lausanne. Il est directeur de l'équipe UMR 7192 depuis 2012.

Jean-Marie Durand
Michaël Guichard
Thomas Römer (éds.)

Tabou et transgressions

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 11-12 avril 2012

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines
et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:

Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2015 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-1771-7 (Academic Press Fribourg)

ISBN: 978-3-525-54398-6 (Vandenhoeck & Ruprecht)

ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	VII
Jean-Marie DURAND	
Tabou et transgression : le sentiment de la honte.....	1
Sophie DÉMARE-LAFONT	
« Manger un tabou » – sacrilège ou parjure ?	
Une relecture des procès de Lugal-giškim-zi.....	19
Dominique CHARPIN	
Les « barbares amorrites » : clichés littéraires et réalités.....	31
Lionel MARTI	
Tabous et hémérologies en Assyrie.....	47
Rosel PIENTKA-HINZ	
Making contact in Mesopotamia :	
Powerful Kisses, Forbidden Kisses.....	69
André LEMAIRE	
Le <i>hérem</i> guerrier et sa transgression des deux côtés du Joudain.....	83
Omer SERGI	
Queenship in Judah revisited :	
Athaliah and the Davidic Dynasty in Historical Perspective.....	99
Jürg HUTZLI	
Transgression et initiation : tendances idéologiques et développement	
littéraire du récit de Genèse 2-3	113
Thomas RÖMER	
Lot, l'hospitalité et l'inceste	135
Daniele GARRONE	
Des choses qui ne se font pas en Israël :	
l'histoire de Dina (Gn 34) et ses enjeux idéologiques	145
Corinne LANOIR	
De Tamar à Tamar	169

Dorothea ERBELE-KÜSTER	
Comment dire l'interdit ? Le tabou linguistique et social de la menstruation en Lévitique 11-20	181
Christophe NIHAN	
De la composition au talion : Lévitique 24 et les transformations du droit dans l'Israël ancien	191
Alfred MARX	
Le sabbat et le sang : à propos de deux tabous majeurs du judaïsme de l'époque perse	213
Jean-Daniel MACCHI	
Pratiques et tabous alimentaires selon le livre d'Esther	229
Markus SAUR	
L'adultère et la prostitution dans la littérature prophétique de l'Ancien Israël	243
Saul M. OLYAN	
Pollution, profanation et l'étranger dans les textes bibliques du sixième siècle avant notre ère	253
David HAMIDOVIC	
Le catalogue des transgressions dans l'Écrit de Damas comme définition d'une éthique dans le judaïsme ancien	259
Youri VOLOKHINE	
La question de l'interdit du porc en Égypte ancienne	273
Dominique JAILLARD	
Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques	287
Bernadette MARTEL-THOUMIAN	
Le suicide : tabou et transgression ultime dans les sources arabes médiévales	303
Index	313

AVANT-PROPOS

Le présent volume contient les contributions d'un colloque interdisciplinaire organisé au Collège de France les 11 et 12 avril 2012 par la Chaire des Milieux Bibliques. Il s'agissait de mieux comprendre, dans différents contextes socio-historiques, la nécessité de se doter de tabous qui, inévitablement, sont également accompagnés de transgressions qui peuvent être nécessaires ou provoquer des sanctions. Les intervenants ont été invités à traiter cette problématique à partir de leur discipline et à travers leur corpus de référence : la Bible, la Mésopotamie, la Grèce antique, l'Égypte ancienne et la période mamelouke. Au-delà de l'intérêt particulier de chaque contribution, la démarche comparative a favorisé des échanges transdisciplinaires et a guidé une réflexion commune.

De nombreuses contributions soulignent l'absence, dans leur corpus respectif, d'un terme précis qui équivaldrait au mot « tabou », initialement emprunté par les anthropologues du siècle dernier aux langues polynésiennes. En revanche, plusieurs caractéristiques de ce concept se sont avérées récurrentes dans les différentes sociétés et contextes historiques abordés.

L'article de Jean-Marie DURAND qui ouvre ce volume présente les différents termes akkadiens qui se rapprochent du concept de tabou. Il souligne qu'ils ne sont guère attestés dans les contextes juridiques. Ce qui est important c'est de pouvoir gérer le tabou, qui a été transgressé, et qui conduit à un état de honte, par des confessions de fautes afin d'apaiser la divinité. En complément à cette étude, l'article de Sophie LAFONT-DEMARE s'intéresse au contexte juridique où elle étudie, après les travaux de D. Charpin, une expression que l'on peut traduire par « manger » ou « avaler un tabou » et qui dénote le fait d'avoir commis un sacrilège. Elle analyse un procès entre un père, ayant une fonction sociale importante, et son fils. Le père qui a pardonné à son fils lors d'un premier procès ne peut plus le faire lors d'un second procès. Une enquête linguistique sur les textes bibliques issus du milieu des prêtres est menée par Dorothea ERBELE-KÜSTER qui s'intéresse particulièrement au terme hébreu de *niddâ* qui désigne d'abord une femme qui a ses règles et qui se trouve, par conséquent, « taboue ». Elle montre comment ce terme devient par la suite une expression plus générale pour désigner d'autres tabous tel que l'inceste. L'importance de disposer de listes de tabous est patente dans l'Écrit de Damas, analysé par David HAMIDOVIĆ. Ce catalogue de tabous, qui s'inspire en partie des interdits bibliques tout en y ajoutant des nouveautés, démontre l'importance pour la communauté de Qumran de disposer d'une sorte de manuel éthique et de

savoir ce qu'il faut éviter afin de ne pas mettre en danger la sainteté de la communauté.

La compréhension des interdits et des différentes formes de régulation nécessite la prise en compte du contexte économique et social dans lequel les uns et les autres se développent ainsi que l'imaginaire collectif auquel ils se réfèrent. Comme le soulignent plusieurs contributions, les Mésopotamiens, tout comme les auteurs des textes bibliques, opèrent une distinction fondamentale entre le volontaire et l'involontaire. La prise en compte des fautes involontaires permet d'expliquer toute forme de malheurs dont l'origine remonte au comportement de celui qui en est atteint. La contribution de Lionel MARTI montre que ce sens de la responsabilité engendre de nouveaux interdits fixés par la science hémérologique qui détermine les jours fastes et néfastes dont la connaissance permet de limiter les fautes inconscientes. En analysant notamment un texte du livre du Lévitique (ch. 24), Christophe NIHAN démontre comment les textes du judaïsme naissant de l'époque perse expriment, quant à eux, un idéal où le droit serait placé sous l'autorité du temple. La loi du talion et les peines de mutilation qu'elle implique, ne sont, par conséquent, pas la survivance d'une coutume archaïque mais relèvent plus d'une construction idéologique que de la réalité historique.

Jürg HUTZLI analyse la transgression originelle et mythique de Gen 2-3, et montre que dans la version primitive de cette histoire, la transgression était présentée comme un acte nécessaire voir positif. Deux contributions traitent des transgressions de tabous dans le contexte historique des royaumes d'Israël et de Juda du IX^e siècle avant l'ère chrétienne. Omer SERGI s'intéresse au cas de la reine Athalie. Son règne est présenté dans le livre des Rois qui a connu des révisions dites deutéronomistes au VII^e siècle ainsi qu'à l'époque babylonienne, comme une double transgression : Athalie est une femme mais surtout d'origine étrangère, phénicienne. Son règne est présenté par ces rédacteurs comme une menace à la continuité de la dynastie davidique, alors qu'une enquête historique montre qu'elle avait une entière légitimité politique et dynastique. André LEMAIRE cherche à montrer que l'institution du *herem* (la mise à mort ou la combustion du butin pour honorer la divinité tutélaire), bien attestée dans la stèle de Mésha et les textes de la Bible hébraïque, était, en effet, pratiquée en Israël et en Moab aux IX^e et VIII^e siècles avant l'ère chrétienne, mais aussi transgressée, comme, par exemple, le montre le texte de 1 Samuel 15. Dans beaucoup de textes bibliques, cette pratique devient cependant théorique et légendaire, en particulier dans des textes provenant des rédactions deutéronomistes.

La pratique du *herem* fait partie des « tabous de contact » qui caractérisent des lieux particuliers, comme un sanctuaire ou la maison d'une grande prêtresse, dont l'entrée est réservée aux seuls initiés. Certains objets, tels les butins de guerre, ou même certaines personnes, tels les premiers-nés, se voient attribuer un caractère sacré qui implique leur mise à l'écart du groupe. La contribution de Rosel PIENKA-HINZ examine en détail la ques-

tion des contacts corporels en Mésopotamie. Les contacts corporels sont dangereux car ils sont compris comme des échanges de pouvoir et doivent ainsi être contrôlés rigoureusement. Les tabous de contact légitiment ainsi des frontières à ne pas transgresser, comme le montre la tablette XII de l'épopée de Gilgamesh qui démontre l'impossibilité pour les vivants d'avoir un contact corporel avec les résidents de l'enfer. Dominique CHARPIN montre que les tabous d'entrer en contact avec des étrangers peuvent avoir des raisons socio-économique et idéologiques. Il s'intéresse au portrait des Amorites dans des textes sumériens littéraires, dans lesquels ceux-ci apparaissent comme un peuple barbare transgressant toutes sortes de tabous, et confronte cette vision à la réalité telle qu'on peut la percevoir dans les documents provenant des archives de Mari. C'est apparemment le mode de vie nomade des Amorites qui suscite des tentatives de mise à l'écart. Saul OLYAN analyse deux textes bibliques (Ezéchiel 44 et Esaïe 52) du VI^e siècle avant notre ère qui rendent tabou l'étranger non circoncis. Cet étranger est présenté comme profanateur du Temple ou même comme un pollueur à qui il faut interdire l'entrée à Jérusalem. Ces textes reflètent l'importance de la circoncision comme marqueur identitaire. Contrairement aux textes mentionnés ci-dessus, qui établissent un discours ségrégationniste, d'autres textes comme Esaïe 56 font apparaître un point de vue plus tolérant.

Plusieurs communications relèvent l'importance des interdits alimentaires comme marqueurs identitaires. Ces « manières de table », tel que l'interdit du sang dans l'ancien Israël, permettent en effet au groupe d'établir ses propres limites « de l'intérieur », et de définir ses modes d'appartenance et de reconnaissance. Alfred MARX souligne l'importance du tabou du sang et du sabbat dans les textes bibliques datant de l'époque perse. Les textes sacerdotaux qui traitent de ces deux tabous les rattachent aux origines de l'humanité (création et déluge). Ainsi ces tabous devraient concerner l'ensemble de l'humanité, tout en conférant à Israël un statut particulier. L'explication sacerdotale de l'interdit de la consommation du sang est fondée sur l'idée que le sang représente la vie d'une autre créature. Dominique JAILLARD reprend le dossier du tabou du sang dans le contexte grec. Contrairement aux affirmations bibliques, le sang n'est pas vu comme la source de vie, mais il est néanmoins étroitement lié à la vie d'un homme ou d'un animal.

Il arrive également que les régimes alimentaires servent à décrire le groupe de l'extérieur. Youri VOLOKHINE montre que cela peut ainsi s'avérer injustifié et caricatural comme le régime sans porc attribué aux Égyptiens par Hérodote. En réalité, le porc a été largement consommé en Egypte. On décèle néanmoins dans des documents égyptiens une attitude ambiguë vis-à-vis de cet animal. Dans certains textes, le porc est rapproché du dieu Seth et prend une connotation négative. Le porc n'est pas un animal de prestige bien que largement utilisé pour nourrir les Égyptiens. L'analyse des banquets dans le livre d'Esther par Jean-Daniel MACCHI fait ressortir la question des tabous de table lors de rencontres interethniques où les groupes minoritaires, comme les juifs à la période hellénistique, sont obli-

gés d'adapter leur pratique pour éviter leur exclusion des cercles d'influence de la cité.

Les relations sexuelles sont un domaine où les lois ont peu d'emprise et où les tabous permettent de définir les limites. Un des plus grands tabous d'ordre sexuel est celui de l'inceste, mais dont on relate également la transgression. Corinne LANOIR analyse deux récits bibliques, Genèse 38 et 2 S 13, qui tous deux parlent d'une femme nommée Tamar. Alors que le récit de 2 S 13 condamne explicitement le viol et l'inceste que commet le frère de cette Tamar, le récit de la Genèse où Tamar, belle-fille de Juda, se déguise en prostituée afin d'obtenir une descendance en couchant avec son beau père, n'émet, quant à lui, aucune condamnation de cet acte et le juge apparemment nécessaire pour garantir la survie d'une lignée dont sortira plus tard David. Un scénario comparable se trouve dans le récit de la destruction de Sodome et Gomorrhe (Genèse 19) commenté par Thomas RÖMER. C'est le récit qui met en parallèle deux tabous, l'hospitalité et l'inceste. Alors que Loth, afin de pouvoir maintenir son devoir d'hospitalité est prêt à sacrifier ses deux filles aux habitants de Sodome, d'un appétit sexuel démesuré, ces mêmes filles, après la destruction de la ville, transgressent le tabou de l'inceste en souillant leur père et en couchant avec lui pour assurer à leur père une descendance. Ce récit qui explique l'origine des Moabites et des Ammonites ne condamne pas explicitement cette transgression. Dans certaines circonstances, l'inceste ne constitue pas un tabou absolu. La question de l'adultère, qui, dans le Proche-Orient ancien, ne concerne que la femme, est abordée par Markus SAUR qui s'intéresse plus particulièrement à l'utilisation de cette thématique dans certains textes prophétiques où la relation entre Yhwh et Israël est décrite à l'image d'un mari (Yhwh) trompé constamment par sa femme (Israël), continuellement à la recherche de nouveaux amants. Certains textes, notamment dans le livre d'Ezéchiel, mettant en scène un viol collectif de deux femmes de Yhwh (Israël et Juda), font apparaître les pires fantasmes sexuels. Daniele GARRONE montre que contrairement à une lecture répandue, l'histoire de Dina et Sichem en Genèse 34 n'est pas une histoire de viol, mais celle d'un rapport sexuel hors mariage. Ce texte reflète le problème des mariages interethniques qui brouillent les frontières de la communauté. La complexité de cette question se reflète à l'intérieur du récit qui fait cohabiter trois positions différentes par rapport à l'intermariage : acceptation, ségrégation et position intermédiaire.

Un des plus grands tabous du Proche-Orient ancien, mais aussi des époques moins reculées en Occident, est celui du suicide. Dans sa contribution, Jean-Marie DURAND insiste sur le fait que le suicide n'est jamais envisagé comme un moyen d'échapper à la honte résultant de la transgression d'un tabou. Bernadette MARTEL-THOUMIAN démontre l'importance de ce tabou dans les sources arabes médiévales où le suicide constitue un tabou absolu car celui qui se suicide se condamne au châtiment éternel. Les chroniqueurs osent à peine relater des cas de suicide afin de ne pas être contaminé par cette transgression ultime.

Le lecteur trouvera dans ces contributions, brièvement présentées ici, de nombreuses pistes pour une approche comparatiste. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un traitement qui se voudrait exhaustif. La sélection des thèmes montre cependant que le tabou et ses transgressions constituent une donnée anthropologique fondamentale.

Nous remercions MM. Lionel Marti, Bertrand Dufour et Fabian Pfitzmann pour leur aide précieuse dans l'établissement du livre, l'Administrateur du Collège de France qui a mis à notre disposition la salle Marguerite de Navarre ainsi que la Commission des publications du Collège de France pour un subside contribuant à la publication de ces actes.

Paris, février 2015

Jean-Marie Durand, Michaël Guichard, Thomas Römer

TABOU ET TRANGRESSION : LE SENTIMENT DE LA HONTE

Jean-Marie Durand,
Collège de France, EPHE IV^e Section, UMR 7192

Le concept du tabou qui est aujourd'hui omniprésent et multiforme dans la recherche en Sciences Humaines est exprimé par un terme d'origine non européenne puisqu'on le dit venu des langues polynésiennes : d'après le Dictionnaire de ROBERT s. v., *tabu* y signifierait « sacré » et serait composé de « ta » = « marqué » + une particule intensive ; il indiquerait l'interdiction d'avoir un contact avec quelque chose, ou de s'en servir, et s'opposerait ainsi au terme *noa* qui indiquerait qu'un contact ou un usage est, en revanche, libre.

Une première remarque peut être faite : s'il est possible et, au fond, très (trop ?) facile de trouver un correspondant à « tabou » dans les cultures cunéiformes, nul terme n'entretiendrait avec lui un rapport qui correspondrait à celui de *noa* avec *tabu*. Cela montre bien la différence des systèmes. Le « tabou » en Mésopotamie relève en réalité de la catégorie très générale de *l'interdit social*, mais les termes utilisés envisagent également *une impossibilité momentanée* d'accomplir une action ainsi que son aspect honteux (*conduite immorale*). Les différents groupes humains proche-orientaux n'ont de plus pas considéré de la même façon, tout au long de leur histoire, ce qu'il convenait d'éviter. Il y a ainsi eu des changements en fonction des époques ou des lieux. Toute société a évidemment ses propres tabous, alimentaires, sexuels ou relationnels, qui servent à la définir, plus ou moins profondément enracinés dans ses pratiques, plus ou moins partagés par les membres du groupe d'ailleurs, plus ou moins compréhensibles surtout aux yeux des allogènes au groupe.

Dans les textes cunéiformes, si l'on envisage une assez longue durée, on voit que, avec le temps, n'importe quoi a pu être sous le coup d'un interdit, ou le devenir (ce qui suppose une époque antérieure au tabou où l'interdiction était sinon inconnue, au moins non formulée au niveau du groupe¹), tout le problème étant, toutefois, de savoir pour combien de temps et à quels moments s'appliquent ces interdits ; les documents montrent souvent qu'un tabou pouvait n'être qu'une réalité transitoire, non un discriminant intangible des conduites sociales ou religieuses de ces sociétés.

¹ Cela est tout particulièrement visible dans le domaine des tabous alimentaires ; cf. ici-même la contribution de L. Marti pour l'époque néo-assyrienne.

Le sentiment de l'interdit semble ainsi avoir changé au Proche-Orient dans les textes d'expression cunéiforme selon les époques et les lieux, au point de s'apparenter à ce que nous pourrions considérer comme relevant de la « bonne conduite » ou de la « convenance sociale » ; cette notion de tabou s'est d'ailleurs alourdie avec le temps et a subi une nette systématisation entre II^e et I^{er} millénaires, complexifiant de plus en plus la conduite religieuse, surtout.

A. LES TERMES POUR « TABOU »

a) Le terme akkadien qui correspond le mieux au français « tabou » est *ikkibum*, dont le sens propre est exactement « interdit ». Le terme est généralement tenu pour être non pas sémitique, mais d'origine sumérienne, à partir d'un dialecte de cette langue ; il ne résulterait pas en effet du sumérien classique proprement dit (eme-gi) mais d'une forme eme-SAL ; on entend par là le dialecte dit « langue des femmes », en fait l'expression (écrite et normalisée) des textes lyriques : *ikkibum* remonterait ainsi à un terme supposé /*em-gib/ correspondant dans ce dialecte au sumérien classique níg-gig qui est, cependant, la seule expression attestée. Le composé níg-gig signifie au propre « chose-mauvaise » ; de fait, l'un des synonymes d'*ikkibum* est *muṣum*, terme akkadien qui désigne couramment la « maladie physique », un autre étant *maruštum* « malchance, poisse (bad luck) »², les deux étant supposés d'ailleurs la conséquence du non-respect d'un tabou ; en hittite, *ikkibum* est rendu par l'explicite *ermaniyauwar* « fait de tomber malade » ou par *natta arra* = « ce n'est pas permis »³.

Ce tabou est bien documenté comme un interdit alimentaire ainsi que l'indiquent les exemples suivants :

(a) *arraba lâ ikkal NÍG-GIG* ^dNin-líl NÍG-GIG *immar* = « Il ne doit pas manger d'a. (une sorte de rat) : c'est un tabou (imposé par) Nin-lil : (sinon) il éprouvera (m. à m. "verra") de la poisse⁴. »

(b) *em-GIG-GA* *dim-me-er-mu* ... [mu-u]n-kú-e(n)⁵ = *ikkib ili-ia ákul* = « J'ai mangé la chose mauvaise de (= ce qui est interdit par) mon dieu⁶. »

² Cf. CAD I, p. 55a.

³ Izi Boghazköy A.232 sq. cité dans CAD I, p. 55A. Cf. A. KLOEKHORST, *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden 2008, p. 248 pour l'étymologie de *erman*, « maladie », en hittite.

⁴ KAR 177 rev. iii 15 et //. Il y a dans le texte, comme le montre la transcription, deux fois le même idéogramme, mais il existe une variante de lecture pour le second NÍG-GIG qui indique qu'il s'agit, en fait, de l'akkadien *marušta*. Pour l'expression idéogrammatique il n'y aurait donc pas de différence entre le concept de tabou et sa conséquence. L'akkadien, en revanche, distinguerait bien l'*ikkibum* de la *maruštum*, mais comme le notent les lexiques (cf. ci-dessus) *muṣum*, la « maladie » est un équivalent sémantique d'*ikkibum*.

⁵ La partie sumérienne de ce texte est en dialecte eme-SAL.

⁶ 4 R 10 : 32-33.

Ce tabou, à l'origine alimentaire, est ainsi régulièrement employé en relation avec le verbe « manger, avaler », *akâlum*. Le terme, comme on le voit ci-dessous, existe dès l'époque paléo-babylonienne.

b) Une autre espèce, l'*anZillum*, est également un mot de l'époque paléo-babylonienne et d'usage littéraire ; il n'existe pas jusqu'ici dans le corpus mariote ni dans le style épistolaire ancien. Le lexique *Malku* = *šarru* le tient apparemment pour un occidentalisme car il le met en équivalence avec *ikkibu*⁷ ou *hîtu*⁸, « péché ». Le terme désignait manifestement à l'origine quelque chose de concret qui pouvait naturellement s'absorber (*akâlum*)⁹ mais, surtout, être foulé (*kabâsum*) ou noué (*kašârum*) ; il s'agirait donc surtout d'un tabou de contact.

Ce terme semble d'apparence non sumérienne (malgré son emploi dans un texte sumérien¹⁰), alors que son étymologie (sémitique ?¹¹) n'est pas évidente ; il a été emprunté tel quel en sumérien comme pseudo-sumérogramme *an-zil*, quoiqu'il puisse correspondre dans les textes bilingues au terme normal pour « tabou », *níg-gig*.

c) Certains équivalents d'*ikkibum* donnés par le lexique synonymique *Malku* = *šarru* ne sont pas encore attestés dans les textes, comme *kim/n-kimmu*¹² = « force des mains » considéré comme « tabou », mais le *MI-pa-ru* du CAD doit en fait désigner le *giparu* (domaine de la prêtresse, lequel devait désigner un lieu réservé dans la mesure où son accès n'était certainement pas libre). Il est intéressant de voir que *kimkimmu* est mentionné en tête d'une série de termes¹³ (*li'bu*, *mangu*, *šikšu*, *rahhatu*) qui notent des maladies de peau. Toute la section qui suit le terme est analogue, avec des dénominations de démons à comprendre comme des personnifications de divers maux.

Les dictionnaires assyriologiques n'enregistrent le terme *ikkibum* qu'à partir de l'époque moyenne¹⁴ ; il viendrait ainsi des psaumes pénitentiels sumériens en dialecte eme-SAL. Cependant, on ne peut guère le considérer comme un emprunt tardif, car il apparaît désormais dès les textes paléo-babyloniens, puisque le corpus de Mari le documente à au moins deux reprises.

⁷ Cf. I. Hrůša, *Die akkadische Synonymenliste malku* = *šarru* (AOAT 50), Münster 2010, p. 383, iv 71. Dans 4 R 10, *an-zil* traduit *ám-GIG* que l'on tient généralement pour l'étymologie d'*ikkibum*.

⁸ Cf. Hrůša, *op. cit.* (n. 7), p. 352, ii 249.

⁹ Mais il est possible que ce verbe soit employé ici de façon purement mécanique et par analogie avec l'expression « manger un tabou ».

¹⁰ *lu an-zil kú-kú* = *ak-lam an-zi-l[i-im]* OB Lu (cf. CAD A/2, p. 153a). Le texte sumérien que cite D. Charpin ici-même (p. 31) est d'époque OB et comporte *an-zil*.

¹¹ La formation serait parallèle à *asakkum* avec préfixe *an-* sur Z/ŠLL et vocalisation /i/ d'une racine sourde Z/ŠLL.

¹² Cf. Hrůša, *ibid.*, p. 382 : *Malku* = *šarru* iv 56. Dans son édition, p. 242, I. Hrůša sépare *kimkimmu* « Handgelenk » (= « poignet ») du terme valant « tabou ».

¹³ Hrůša, *ibid.*, p. 382.

¹⁴ *AHW*, s.v. cite un passage paléo-babylonien (psaume) qui n'est pas repris par le CAD.

La première constitue un contexte littéraire tout à fait semblable à celui des Annales néo-assyriennes. Ainsi trouve-t-on dans l'*Épopée de Zimrî-Lîm*, iii 2¹⁵ :

la-bi-iš ap-lu-uh-tam ik-ki-ib-šu e-né-nu

« Quand (le roi) a revêtu sa cuirasse, il ne connaît plus la pitié. »

Ce passage pourrait toutefois être versé au compte des traits stylistiques particuliers de cette composition qui recourt à des traits morphologiques et lexicographiques qui relèvent de la haute poésie des textes épiques. Il pourrait donc être tenu comme un emprunt aux compositions littéraires en akkadien¹⁶.

Le terme se trouve cependant aussi dans une lettre d'un administrateur, ce qui est moins attendu¹⁷.

M.8386, lettre qui semble assez mal conservée d'Itûr-Asdû, alors peut-être gouverneur de Nahur, documente cette expression (l. 3-4) :

ki-ma 1 lû ša i-na ú-ba-ni-šu, ik-ki-bi-šu iṣ-šú-bu ù uš-ṭi-bu-ma

« Comme un homme qui a léché (*našâbum*¹⁸) de son doigt ses *ikkibum* en tirant alors satisfaction... ».

Dans ce dernier exemple, *ikkibum* correspond à l'emploi akkadien courant de tabou alimentaire mais pourrait, aussi, représenter « ce qu'il est inconvenant de faire ». Il s'agirait d'une matière (prohibée) où l'on aurait trempé le doigt pour en prélever un peu. L'image pourrait correspondre à un proverbe ou à un de ces cycles de mésaventures dont quelques traces existent dans la littérature d'époque amorrite¹⁹. Cela semble faire allusion à la fable d'un enfant qui trempe le doigt dans un mets alléchant malgré la

¹⁵ M. GUICHARD, *FM XIV*, 2014, p. 19 (éd. et trad.).

¹⁶ Cela n'est pas contradictoire avec l'étymologie par l'eme-SAL proposée pour ce terme car les emprunts directs faits au sumérien à Mari semblent passer par le biais de l'eme-SAL, non de l'eme-gi, comme le montre (entre autres) le vase *šušmarû* correspondant au sumérien *šu-uš/šè-gar-ra*, expression dont la phonétique renvoie à la prononciation /mar/ (eme-SAL) non /gar/ de l'idéogramme.

¹⁷ Je remercie M. Guichard pour m'avoir signalé ce passage et procuré sa transcription. La suite de la lettre traite apparemment d'un individu, mais une collation générale, selon lui, serait sans doute nécessaire pour la bien comprendre.

¹⁸ L'expression « lécher le doigt » est documentée dans une lettre paléo-babylonienne, selon CAD, *UET 5 8*, mais avec un sens idiomatique qui semble être « se faire rouler par un partenaire », « n'avoir que peu de part à un festin » : « (Pourtant) votre¹ argent n'est-il pas plus abondant que mon argent ? Sur tout ce que vous leur avez donné en cadeau (*nâpum*), dois-je me lécher le doigt, comme l'autre ? » Le héros de la mésaventure semble être désigné dans ce texte par l'expression *kîma ištên*, en m. à m. « comme l'un ». Le texte d'Ur peut indiquer que celui qui agissait ainsi y trouvait au bout du compte sa punition.

¹⁹ Cf. les mésaventures du « nouveau-né » Apil-Mamma, d'après A.4215 ; cf. J.-M. DURAND, « Précurseurs syriens aux Protocoles néo-assyriens », in D. CHARPIN et Fr. JOANNÈS éd., *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, p. 59 et n. 120.

défense qui lui en a été faite²⁰. Le terme semble, en outre, être ici utilisé au pluriel. Ce tabou (alimentaire) pourrait donc être également de contact. Itûr-Asdû, connu surtout pour sa carrière politique à Mari, Saggâratum et Nahur, semble appartenir à cette catégorie de devins qui ont fait carrière, suite à l'arrivée au pouvoir d'un beau-frère puisqu'il avait, comme Asqûdum, épousé une fille de Yahdun-Lîm, donc une sœur de Zimrî-Lîm. L'emploi de ce terme rare et littéraire d'*ikkibum* pourrait être un indicateur de sa culture de devin, employant un vocabulaire akkadien recherché.

Cela étant, le terme akkadien bien connu des textes fonctionne pour indiquer là où l'action divine ou humaine n'a pas à se produire.

— En ce qui concerne une divinité un passage comme celui qui concerne le dieu suprême, créateur du monde et de son ordre, Aššur (...) Marduk *ša nullâti ikkib-šun*, peut assurément être traduit « Aššur (...) et (...) Marduk qui ont en horreur la parole non-tenue²¹. »

Pour les exemples qui entrent dans le contexte des choses qui se disent et ne se disent pas, cette traduction fonctionne également bien²² :

(a) *šarru kênu dâbib damqâte ša ikkib-šu amat tašgirti* = « Le roi qui ne change pas d'idée (m. à m. "constant"), qui prononce des paroles amicales, qui a en horreur les propos faux²³ » ;

(b) *ša kitti irammû-ma šâliptu ikkib-šu* = « ...qui aime la constance et qui a en horreur la trahison » ;

(c) *ša šillâti ikkib-šu* = « ...qui a en horreur les blasphèmes²⁴. »

— Mais d'autres exemples montrent un sens tout à fait différent : il ne s'agit pas simplement d'« avoir horreur » d'une action mais bien d'« être dans l'incapacité de la réaliser » comme dans les contextes suivants :

(d) *ašê abulli âli-šu utirra ikkibu-š* = « Je [scil. le roi d'Assur] lui [scil. le prince rebelle] rendis impossible de sortir par la grande porte de sa ville²⁵ » ;

(e) *elêlî dûr âli-šu ana ikkibi-šu aškun* = « Je [scil. le roi d'Assur] lui [scil. le prince rebelle] rendis impossible de monter sur la muraille de sa ville²⁶. »

Ikkibum est ainsi utilisé dans des contextes historiques réels qui concernent des contemporains, et pas uniquement dans des situations intempo-

²⁰ Même image dans l'apologue compté par le roi, selon ARM XXVI 6, où la chienne qui interdit à ses chiots de manger n'importe quoi, met la patte sur un cuir trempé dans un conservateur (*kurru*).

²¹ R. BORGER, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, 1956, p. 42 : 35 (*denen Freveltaten ein Greuel [abomination] sind*) : ^daš-šur (...) ^dmarduk ša *nu-ul-la-ti ik-kib-šu-un*.

²² Le CAD I, p. 56b-57a, traduit dans ces exemples par « who abhors... » ou « to be abhorrent to... ». Dans CAD A/2, p. 153, ces mêmes passages sont traduits en recourant à « interdicted act » pour *ikkibum*.

²³ BORGER, *op. cit.* (n. 21), p. 54 : 26 (*dem Frevel ein Greuel ist*).

²⁴ VAB 4 274 ii 35.

²⁵ OIP 2 33 iii 30 (Sennachérib).

²⁶ BORGER, *ibid.*, p. 104 : 38.

relles. Les emplois de (d) et (e) montrent une nette proximité avec l'étymologie par *nig₂-gig* = « difficulté ». Il faut donc comprendre que la nuance convoyée par les emplois (a) - (c) est celle de l'impossibilité qu'aurait le sujet divin ou humain à se comporter d'une certaine façon et traduire :

« Marduk pour qui la parole non tenue représente quelque chose qu'il ne saurait faire ».

Cette expression signifie que celui qui fait le bien est dans l'incapacité de pactiser avec le mal. En d'autres termes, celui qui est du bon côté ne saurait, même par décision personnelle (ou par tentation ?), en sortir.

Ces exemples sont en accord avec la façon dont s'expriment les malédictions :

zunnu ana ikkibi-šunu liššakin = « Que la pluie soit une impossibilité pour eux²⁷ »

ou encore *RIME* 4.19.1.1 : l. 60-61) :

balâtum lû ikkib-šu = « Que vivre lui soit interdit ! »

À l'époque de Zimrî-Lîm, dans l'épopée qui chante ses hauts faits, Col. iii 2 : *la-bi-iš ap-lu-uh-tam ik-ki-ib-šu e-né-nu* = « quand (le roi) a revêtu sa cuirasse, il ne connaît plus la pitié²⁸ », veut dire que plus rien ne peut émouvoir le guerrier une fois qu'il a revêtu l'armure, donc commencé la lutte. Il devient, dès lors, un *berseker*, selon un terme employé pour une autre civilisation.

Ces derniers exemples montrent des emplois non religieux d'*ikkibum* qui font soupçonner que le sens de « chose défendue par un tabou » est secondaire et surtout contextuel, possible lorsque le terme est complété par un théonyme ; il faut comprendre que l'ingestion de l'aliment (*inter alia*) sans conséquence désastreuse pour la santé est rendue impossible par la divinité. L'*ikkibum* est, dès lors, dans la logique de la théorie du serment qui s'accompagne de l'ingestion d'un liquide magique dont le caractère dévastateur doit se déclencher en cas de parjure. C'est le cas de l'*asakkum*.

d) Le terme couramment utilisé à Mari est effectivement celui d'*asakkum*, lequel est rendu par *CAD* A/2, p. 326-327 : « something set apart for god or king, a taboo ». Les traducteurs de Mari utilisent traditionnellement pour l'expression où *asakkum* se trouve le plus souvent, *asakkam tâkul*, la traduction « Tu as mangé le tabou (du roi) ». Cela

²⁷ E. F. WEIDNER, « Der Staatsvertrag Aššurnarâris VI. von Assyrien mit Mati'ilu von Bît Agusi », *Afo* 8, 1932-1933, p. 20 (col. iv, 13).

²⁸ Traduction de M. GUICHARD, *op. cit.* (n. 15), p. 19.

s'adresse sur un ton menaçant à un fonctionnaire et fait, somme toute, peu de sens, du moins en français²⁹.

Qu'en est-il de l'emploi du terme *asakkum* dans les textes de l'époque amorrite, retrouvés à Mari ?

— Il désigne dans certains exemples le « bien réservé » de la divinité auquel seul le roi semble pouvoir avoir accès, en général, pour un besoin du dieu. *Asakkum* désigne alors une réalité gardée dans le trésor du temple, qui doit souvent s'être trouvée au palais royal mais sans y être confondue avec les biens royaux. L'expression idéogrammatique qui lui correspond (azag) est composée des signes KÙ + AN qui notent les notions de « PUR + DIEU ». Le substantif *asakkum* est considéré en règle générale comme un emprunt fait par l'akkadien au sumérien azag mais c'est sans doute le contraire qui est vrai ; il faut plutôt considérer que c'est le terme sumérien azag qui provient de l'akkadien *asakkum*, pour lequel on supposera une dérivation à partir de SKK « ne pas être accessible »³⁰. L'akkadien connaît cette racine avec le sens de « être sourd, bloqué », mais plusieurs exemples montrent que la signification en est plus étendue. On dit d'une écriture incompréhensible qu'elle est *sakku* ; le *tupšar sakakkim* est le conseiller secret du roi³¹, comme le *sakkanum* est la demeure royale et *sakkum* désigne le rite divin.

— Le terme *asakkum*³² désigne également une autre réalité très particulière : l'*asakkum* du roi représente le serment contraignant qui lui est prêté, accompagné par l'ingestion d'un produit magique dont le caractère maléfique ne se manifestera qu'en cas de parjure. Il est ainsi courant de rappeler à un fonctionnaire qu'il a « absorbé (en m.-à-m. « mangé ») l'*asakkkum* du roi » lorsque l'on sent qu'il pourrait s'écarter de la stricte observance des ordres du roi, ce qui lui remet en mémoire que sa désobéissance signifierait son arrêt de mort. Pratiquement, en fait, il s'agit d'un rappel à l'ordre et à la dignité personnelle, même s'il est sûr qu'une menace magique pèse sur une éventuelle désobéissance. Le sens d'*asakkum* « chose mise à l'écart (SKK), bien à ne pas toucher » a dû entraîner un rituel où le contractant s'exposait volontairement à devenir quelqu'un d'étranger au groupe, en cas de désobéissance à celui qui l'incarnait. L'acte était symbolisé par l'absorption d'un aliment magique. Ce devait donc être surtout, à l'époque amorrite, un rituel d'auto-exclusion de la communauté avant de devenir un synonyme de « péché très grave ».

Le nom du démon *Asakkum* n'est sans doute que la personnification de cet *asakkum* qui signifie « bien réservé » et doit représenter la malédiction

²⁹ Le CAD examine l'expression, en fait, à A/1, p. 255, s. v. akālu ; *asakkam akālum* signifie « to infringe a taboo, to commit a crime against... ».

³⁰ Il faut poser une formation a-PRaS- augmentative (« totalement fermé ») où C₂ = C₃. La forme *asakkum* serait ainsi construite sur une racine sourde.

³¹ Cf. D. CHARPIN, ARM XXVI/2, p. 140 sq.

³² Ces lignes résument les conclusions de D. CHARPIN, « Manger un serment », *Méditerranées*, n°10-11, 1997, p. 85 sq. repris par S. Démare-Lafont, ici-même.

qui devait s'attacher au transgresseur. Les deux réalités, démon et tabou, sont distinguées par les dictionnaires parce que dans les textes le premier s'exprime par le sumérien á-sàg, et non par KÙ-AN, qui est le propre du second, mais SÀG n'est autre que le signe SÌG et l'expression Á-SÀG doit n'être qu'un « jeu graphique remotivant » pour désigner « ce qui frappe le côté ». Les deux réalités sont en fait à unifier.

Le terme n'entre naturellement pas dans la série des fautes confessées, car le fonctionnaire devait avoir sans cesse à l'esprit cette menace qui pesait sur lui ; ce devait être une faute volontaire dont le contrevenant était parfaitement au courant. On voit des rituels de contre-magie d'ailleurs être utilisés à une époque où le serment devenait le fondement de l'organisation sociale, pour libérer le jureur de son serment³³.

Aucun de ces termes, *ikkibum*, *anzillum*, *asakkum*³⁴, ne se produit dans un texte juridique. Ce ne sont en effet pas des affaires qui concernent les conflits ou les affaires privées mais uniquement l'individu dans la mesure où il enfreint un code sacré en relation à l'autorité (roi, dieu) qui structure le groupe³⁵.

B. COMMENT GÉRER UN TABOU ?

Un tabou représente l'effet d'une décision prise par un dieu, mais dont il faut être informé :

— On peut naturellement enfreindre un tabou sans le vouloir, mais non sans le savoir : une maladie patente ou une malchance incompréhensible sont le signe du franchissement d'une limite imposée par les dieux ; de toute façon, le malheur qui survient, est interprété comme une punition, que l'on ait contrevenu volontairement ou inconsciemment à la décision divine³⁶.

³³ Cf. l'article de M. GUICHARD, « Violation du serment et casuistique à Mari », *Méditerranées*, n°10-11, 1997, p. 71 sq.

³⁴ On trouverait un terme *gašarum* dans OBTR 138 qui signifierait également « tabou » (cf. *ibid.*, p. 113) mais le passage semble devoir plutôt être lu ʾ(gad*)ʾqáʾ-ša-ra-ʾamʾ R. ú-ul i-ma*-[ah-ha-ru], ʾmi-nu-umʾ qá-ša-r[u-u]m* ša-a ba-lu 2 ʾgeme-meš*ʾ), alors que l'éditrice propose une lecture ʾga-šaʾ-ra-ʾamʾ, ú-ul i-ku-[ú-ul] ce qu'elle comprendrait « Has he not eaten the g. ? ». On ne comprend pas cet usage de la 3^e personne. Cf. la nouvelle édition de ce texte à venir, par A.-I. Langlois.

³⁵ Dans le poème d'Étana (*Bab. XII*, pl. 3 : 31, OB) on trouve *anzilla ša ilī asakku tâkul* = « Toi (l'Aigle), tu as commis un péché (m. à m. « as mangé un *asakkum* »), ce que défendent (*anzillum*) les Dieux ! » ; c'est bien un conflit entre deux particuliers, même s'il s'agit en l'occurrence d'un Aigle et d'un Serpent, mais ce passage ne contrevient sans doute pas au principe exprimé. L'Aigle a en effet enfreint la confiance sur laquelle repose l'amitié entre individus. Il ne s'agit pas là d'un sujet abordé dans des textes juridiques qui s'intéressent avant tout à des conflits d'intérêt ou à des affaires d'ordre économique et/ou familial.

³⁶ Ainsi la malédiction qui s'attache à Batahrum, selon ARM XXVI/1, 280, est-elle évidente par le fait que ses trois fils meurent en même temps (*ibid.* l. 6 : *kalû-šunu ištēniš*

On touche là à un phénomène extrêmement important : la nécessité où l'on se trouve d'être informé de l'existence de ces interdits imprévisibles car ils constituent une sorte de « loi de la société mésopotamienne » ; plaider l'ignorance ou la bonne foi semble n'avoir servi en l'occurrence à rien et n'était pas concevable ; ce ne pourrait être au mieux que l'expression d'une logique humaine. Jamais n'est d'ailleurs abordé par le Mésopotamien le problème de la légitimité du vouloir divin : les dieux étaient conçus comme ayant édicté une série de régulations dont la nécessité ou la légitimation, manifestement, dépassaient l'entendement humain et auxquelles il convenait de se soumettre sans discussion. Être en conformité avec ce qui ne paraît être que des caprices des Dieux était la condition fondamentale pour être, sinon heureux, au moins tranquille en ce bas monde. Peu de civilisations auront plus nettement affirmé l'arbitraire divin.

Comme la caractéristique de ces tabous est d'avoir été réalisés involontairement, ils apparaissent au milieu de « confessions-excuses » où l'on s'accuse de tout et de n'importe quoi.

On trouve ainsi dans le rituel *Šurpu* VIII 79 la série : (a) *ikkibu – anzillu* (b) *arnu – šertu – gillatu – hiṭṭu* (c) *turtu m[aš'altu]* où l'on peut distinguer (a) le fait d'avoir absorbé ou touché involontairement quelque chose, (b) le fait d'avoir commis un péché, (c) le fait d'avoir tenté de ne pas en subir les conséquences. On a dans cette séquence (a) + (b) + (c) la totalité de ce qui a pu être fait de mal par un Mésopotamien. Que ce genre de souillure ne puisse être qu'involontaire est montré par le fait qu'on ne sait pas a priori quelle faute a été commise par le « pécheur ». On avait donc à la fois conscience d'avoir fauté mais nulle mauvaise conscience précise. Cela engendre donc bien la conscience d'avoir fauté, mais nullement le remords, à tout le moins pouvait-on éprouver des regrets mêlés à l'angoisse de ce qui arrivait.

Cette vision est en conformité avec l'image du seul être réellement maléfique qui soit, à savoir le sorcier qui induisait en erreur volontairement et perversement quelqu'un qui se retrouvait souillé à son insu.

Dans cette conception de la faute, prend toute son importance le principe rituel mésopotamien « Celui-qui-est-informé doit “ouvrir-les-yeux” à celui-qui-n'est-pas informé³⁷ », mais l'information n'est pas donnée par n'importe qui, puisque l'on recourt pour ce faire à un spécialiste de la faute. On en est donc à une transmission d'information qui ressemble fort à une initiation. La morale n'est certainement pas dans cette conception un fait de nature, ni un effort personnel, mais avant tout un effet de l'éducation.

imtūtū). L'explication populaire est que le scheich a dû commettre un crime épouvantable et, plus particulièrement, celui de détenir des biens sacrés (*ibid.* l. 16 : [...] *kas-pum as[ak ilim] itti-šu ibašši*).

³⁷ *Mudû lâ mudâ likallim*, où *kullumum* signifie « faire voir ».

À côté de ces confessions, il y a naturellement des conduites magiques d'apaisement de la divinité qui font l'objet de rituels dont l'étude ne nous importe pas ici. Il est bien évident que la part de la divination pouvait être grande pour indiquer ce qui n'allait pas³⁸, allant jusqu'à révéler des secrets intimes, sans que les conséquences de ces derniers soient bien explicitées³⁹.

C. DU TABOU À LA MORALE

Faut-il dès lors penser que le Proche-Orient d'expression cunéiforme était un monde sans morale ni intériorité ?

Il est certainement prudent d'avoir sur ce sujet une attitude réservée et ne pas considérer uniquement ce qui est écrit et nous a, ainsi, été transmis.

On ne voit toutefois pas celui qui « agit bien » recevoir une récompense pour ses vertus : au contraire, c'est lorsqu'il est dans le malheur que l'homme souligne avec éloquence tous les bienfaits qui sont siens et souligne à quel point ils ne lui ont servi à rien. Le Livre de Job qui illustre lui-aussi, à sa façon, le malheur de l'homme de bien, argumente qu'il ne s'agit que d'une mise à l'épreuve pour savoir si le bonheur et la prospérité qui jusqu'ici étaient siens étaient mérités ou non. La soumission abjecte, au sens propre du mot, à la volonté divine doit en fin de compte, dans le cas de Job, être rétribuée par un bonheur (matériel) encore plus grand que celui qui a été perdu lors de la mise à l'épreuve.

Ce n'est pas là une histoire babylonienne.

a) Avec le temps une évolution sémantique a certainement intériorisé les termes d'*ikkibum* comme d'*anzillum* qui ont fini par converger et signifier au I^{er} millénaire « ce que l'on s'impose de ne pas faire, ce que l'on considère comme contraire à sa déontologie ». Cela est particulièrement vrai quand il s'agit d'un dieu qui ne devrait pas avoir de limitation à son pouvoir, puisque c'est lui qui décide de ce qui est possible ou non, comme dans l'exemple donné ci-dessus concernant Marduk :

« Marduk à qui il n'est pas possible de ne pas tenir la parole. »

De fait, en ce qui concerne le roi, image sur terre des dieux célestes, le terme d'*ikkibum* sert à montrer les limitations de son pouvoir imposées par l'observation du code moral : le roi ne peut mentir (*tašgirtum*), comme il est dit de Sargon II d'Assyrie⁴⁰ :

ša ikkib-šu amât tašgirti = « (roi) qui est absolument incapable de mentir. »

³⁸ Cf. la lettre du devin Asqûdum, ARM XXVI/1 83, qui énonce que la maladie de dame Šatam-kiyâzi tient à une irritation d'Eštar Radâna.

³⁹ Cf. à Émar, J.-M. DURAND et L. MARTI, « Les textes hépatoscopiques d'Émar », *Journal Asiatique* 292, 2004, p. 1-61.

⁴⁰ *TCL* 3 114.

Mais, ce qui est sans doute le plus intéressant pour notre propos, le terme d'*ikkibum* en arrive, à l'époque néo-babylonienne, à être utilisé de façon complètement « mondaine » comme une simple interjection (laquelle semble d'ailleurs avoir été assez fréquente), pour indiquer le non-respect d'une obligation purement relationnelle et mondaine :

ikkibi ša ili mînam-ma tēmu-kunu ul ašme

où « Interdiction de Dieu » représente une exclamation toute faite, l'ensemble signifiant en bonne traduction :

« Voilà qui est impardonnable ! Pourquoi me laissez-vous sans nouvelles⁴¹ ? »

Il s'agit là évidemment d'une usure lexicale mais cette dernière révèle en même temps l'importance désormais plus sociale que religieuse du terme, malgré la référence explicite à la divinité dans le syntagme *ikkibi ša ili*, qui ne devait rien signifier de plus précis que nos « À dieu vat ! », « Dieu merci ! » ou « Bon dieu ! ».

b) On peut penser qu'à l'époque amorrite, dont les textes de Mari sont un bon échantillon, il n'y avait pas encore d'institutionnalisation de la notion de tabou, même si la notion d'interdit ou de « domaine réservé » n'étaient pas inconnues ; seules semblent avoir été envisagées des fautes qui engageaient réellement la responsabilité.

De fait, on constate, à l'époque de cette société bédouine, que l'attention aux jours fastes et néfastes qui apparaît déjà à Babylone ne l'est que de façon fort limitée à Mari, et certainement encore plus au delà dans l'Ouest. Il semble ne s'agir encore que d'une innovation religieuse de l'Est qui ne s'impose pas encore au moins de façon égale aux centres culturels occidentaux.

Cela est à conclure d'une lettre de Hammu-rabi de Babylone où il est explicitement souligné qu'un traité ne pouvait pas être conclu n'importe quel jour. Le roi de Babylone demande en outre que l'on informe du fait le roi de Mari⁴². Même si le terme d'*ikkibum* n'est pas utilisé spécifiquement

⁴¹ En m. à m. : « Chose interdite par les Dieux ! Pourquoi donc j'ai-je pas entendu de vos nouvelles ? ». L'exemple vient d'une lettre néo-babylonienne, CT 22 40 : 4 ; voir dans CAD I, p. 56b d'autres exemples. Ce procédé n'est pas ignoré de la langue ancienne où une expression comme *Šamaš gimil*, en m. à m. « Merci Šamaš ! », avec un sens de merci analogue à celui du vieux français, « Par la merci Dieu ! » [= « Grâce à Dieu ! »], revient à dire « Je t'en prie ! », est adressé aussi bien à une femme qu'à un homme (OBTR 144 : 9).

⁴² Cf. ARM XXVI/2 469, et le commentaire de OLA 162, p. 556. Cela peut expliquer en bonne partie les différences notées entre divinations babylonienne et mariote, comme cela est plusieurs fois le cas (cf. par exemple ARM XXVI/1 p. 43 à propos de ARM XXVI 103.). Si les techniciens babyloniens tenaient déjà compte de la « valeur du jour », ils devaient considérer la pratique mariote intéressante pour son information (cf. ARM XXVI/1, p. 21) mais nulle pour les conclusions que leurs collègues en tiraient.

par Hammu-rabi dans la mise en garde qu'il entend faire communiquer à Zimrî-Lîm, on a dans ses propos l'illustration de ce qui sera plus tard caractérisé comme tel.

De la même façon, on souligne (peut-être non sans malice !) que le devin Asqûdum est mort un jour néfaste pour les déplacements⁴³.

Ces deux indications font penser que la notion de « chose possible ou non » permet dès cette époque de dépasser la simple constatation de la parole divine révélée par le devin, éventuellement assisté par un prophète, dans l'Ouest. Il faut qu'elle entre dans la grille des jours fastes ou néfastes qui peut très bien l'invalider ; elle lui donne sa valeur, comme la place à gauche ou à droite du signe hépatoscopique indiquait que le présage valait pour l'interrogateur ou son adversaire et n'avait donc qu'un sens relatif et non en soi. On peut imaginer en effet qu'Asqûdum n'avait certainement pas pris le bateau sans pratiquer une interrogation oraculaire, laquelle n'avait pu que lui être favorable, faute de quoi il serait resté chez lui.

Cette pratique a pu se créer d'abord en relation à des personnes particulières, en l'occurrence des devins : pour l'anecdote dont Asqûdum fait les frais cela est évident ; pour la conclusion d'un traité qui comportait des clauses soumises à des prises de serment et des sacrifices aux dieux garants, on doit également envisager l'importance des devins. Or, ces derniers n'étaient pas des gens comme les autres : s'il est évident que tout un chacun, surtout à proximité du roi, était à l'époque plus ou moins frotté du savoir divinatoire, il fallait néanmoins avoir recours aux bons offices d'un devin et on ne pouvait se passer de ses services. On voit en effet d'après la documentation de Mari que, outre son savoir de spécialiste, le devin se caractérisait (plus ou moins selon les régions) comme un être inspiré, ou du moins qui avait un rapport particulier avec le divin. On voit ces gens, en outre, dans le monde humain bâtir des réseaux internationaux qui en faisaient les membres, sinon d'une secte, au moins d'une confrérie qui ne manquait pas d'exploiter ses relations dans le monde du commerce⁴⁴. Ce dernier, international, ne pouvait qu'être en porte-à-faux avec les communautés nationales et les dépasser.

Il n'est ainsi pas indifférent que ce soit précisément Itûr-Asdû, un ancien devin, qui utilise dans l'une de ses lettres le terme d'*ikkibum*. De tels gens ont pu se distinguer de leurs contemporains par une série d'observances et de tabous auxquels les autres mortels ont dû finir par se rallier, à commencer par le premier d'entre eux, le roi, imité par les fonctionnaires qui gravitaient autour de lui.

Le fait d'ailleurs que l'on soit allé chercher dans le stock sumérien le terme *ikkibum* qui désigne l'interdit semble un indice que cette croyance n'était pas de fondation dans les idées d'époque amorrite et que cette société devait donc en l'occurrence jouir d'une certaine liberté d'esprit.

⁴³ Cf. ARM XIV 4 et le commentaire de M. BIROT, *ibid.*, p. 215 ; cf. OLA 162/2, p. 557.

⁴⁴ Cf. J.-M. DURAND, « Nommer à l'époque amorrite », in J. FINCKE éd., *Festschrift für Gernot Wilhelm*, Dresde 2010, p. 50 sq.

Mais, il est vraisemblable en outre que les diverses communautés divinatoires qui, pour soutenir les pouvoirs locaux qui les stipendiaient, étaient amenées lors des conflits à des affirmations contradictoires et donc s'exposaient *ipso facto* à promulguer des verdicts contredits par les événements, aient pu chercher le moyen d'expliquer l'échec partiel de leurs propositions par une science supérieure qui fût celle des jours fastes et néfastes. Dans la mesure où la particularité du jour pouvait infirmer un verdict, une telle science était ainsi appelée à dépasser toutes les autres et à avoir un impact éminemment politique.

La science des jours fastes et néfastes apparaît ainsi dans les coutumes amorrites de l'Est à un moment éminemment critique, celui où s'instaurait un ordre international jusque là inédit et où l'affrontement des communautés entraînait que certains des devins se voient déçus dans leurs prédictions⁴⁵. Au moins à ses débuts, une telle connaissance a dû être réservée à une élite restreinte, peut-être politique, mais s'est immanquablement élargie, au fur et à mesure que scribes et érudits l'ont systématisée à tous les aspects de l'action royale. Rien ne permet de connaître son impact sur la population extra-palatiale, quoique les interdits de conduite qui affectaient le roi et son entourage dussent avoir un impact certain sur les activités des particuliers.

c) Les sociétés mésopotamiennes, même si leur action n'est pas aussi entravée à l'époque amorrite qu'elle paraît l'être au premier millénaire, connaissent néanmoins plusieurs domaines « réservés », en ce qu'ils étaient soustraits à l'initiative privée et échappaient ainsi à la liberté de décision de l'individu.

– La dénomination personnelle, toujours signifiante à l'époque amorrite au moins lorsqu'on peut la comprendre, même s'il est difficile de dépasser les explications psychologisantes des modernes et de comprendre les véritables motivations du nom donné à l'enfant⁴⁶, n'était certainement pas totalement libre ni laissée au choix du père et de la mère : ainsi l'ono-

⁴⁵ L'universalité de la pratique de la divination hépatoscopique au Proche-Orient à l'époque de Mari empêche d'opposer un monde qui y recourait à un autre qui privilégiait d'autres techniques, comme la prophétie. À l'époque amorrite, on voit les deux techniques encore très liées hors du monde mésopotamien, sur les Bords-de-l'Euphrate, comme sur ceux de l'Oronte. Mais il est possible que la croyance dans le « sérieux » de la divination, dont l'expression fait abstraction de tout enthousiasme et qui semble sans parti pris, faisant référence à un code écrit pour porter verdict, ait fait rechercher de plus en plus dans la région de l'Est une façon d'opérer qui fasse abstraction des aléas d'interprétation auxquels la divination hépatoscopique n'a jamais pu totalement se soustraire, car tous les cas d'observation ne pouvaient être prévus et l'attention était sans cesse sollicitée par des combinaisons inédites ou se trouvait dans l'obligation de négliger certains faits. Cela pourrait expliquer le succès grandissant au I^{er} millénaire de l'astrologie où plus rien ne s'improvise ni ne se conteste, et où les constatations découlent automatiquement du calcul des positions astrolabiques.

⁴⁶ Cf. J.-M. DURAND, *op. cit.* (n. 44).

mastique royale, alors très typée⁴⁷, ne se partageait pas. À Mari, une seule personne s'appelait Zimrî-Lîm, quand tel était le nom du souverain local, et si l'on voit réapparaître un Yahdun-Lîm dans ses archives, c'est le nom d'un fils de Zimrî-Lîm lui-même, ou un prince mâr yamîna qui vivait bien après celui dont Zimrî-Lîm s'est prétendu le fils, ou bien encore celui d'un monarque de Carkémish.

De même, en ce qui concerne les porteurs du prestigieux nom propre Samsî-Addu (« le dieu de l'Orage est mon soleil ») : tous sont postérieurs au règne du grand roi de Haute-Mésopotamie et si leurs domaines sont très distincts (par ex. un prince mâr yamîna et un roi de Nahur, personnalités qu'on ne peut ramener à l'unité⁴⁸), peut-être leurs prétentions étaient-elles analogues et cherchaient-ils à mettre leurs pas dans ceux du monarque disparu. Rien ne prouve, en tout cas, qu'ils aient eu un tel nom avant la mort du souverain.

De la même façon, chaque fois que l'on peut le vérifier, « Hammu-rabi » est-il le nom d'un roi (Babylone, Kurda, Alep) ou d'un chef bédouin, mais il n'est pas pour cela banal ni répandu dans la société.

On voit donc dans l'onomastique l'existence d'appellations réservées dont le sens (qui ne nous est plus toujours perceptible dans toutes ses implications⁴⁹) empêche un usage qui serait homonymique d'un prince vivant⁵⁰.

– Dans le domaine juridique, certaines fautes excluaient, au moins à l'avis de certains conseillers, le pardon (fautes *ûl ša bulluṭim*), comme si une « grande limite » avait été franchie, alors que l'idéal de l'époque était plutôt de ne pas verser le sang, lequel entraînait par contre-coup la vengeance familiale, le sang appelant le sang.

Et, réciproquement, la vengeance représentait encore dans certains milieux un idéal d'action contre lequel le pouvoir royal pouvait être impuissant⁵¹.

⁴⁷ Tout particulièrement pour les NP qui expriment une relation avec des termes tri-baux aussi importants que *li'mum* (*lînum*) « tribu » ou *hammum* (*'ammum*) « aïeul » ; la systématisation de l'emploi de *lînum* dans les noms royaux de la dynastie Mâr Sim'al de Mari a même, de façon amusante, entraîné certains à parler de « la dynastie des Lîm » comme si « lîm » représentait leur nom de famille (que faire de Sumu-Yamam ?) ; d'autre part, beaucoup de NP en *-lîm* n'appartiennent pas à la famille royale de Mari.

⁴⁸ Pour le premier, cf. J.-M. DURAND, « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite... », *Amurru* 3, 2004, p. 168 ; pour le second, associé à Yaqbi-Addu d'Ašnakum, cf. M. GUICHARD, *Nahur et l'Ida-Maraš. Correspondance d'Itûr-Asdû sous le règne de Zimrî-Lîm et autres documents* (ARM en cours).

⁴⁹ Si l'on peut légitimement penser que « Zimrî-Lîm » (« La tribu est mon aide ») est un nom programmatique pris par celui qui se proclamait « roi de Mari », il est difficile de réaliser pourquoi, à en juger par les documents retrouvés à Tuttul, il avait précédemment choisi le nom de Zikrî-Lîm et l'a abandonné pour prendre celui qu'il gardera jusqu'à la fin de son règne.

⁵⁰ De ce fait, la situation est totalement inversée dans nos civilisations où certains prénoms sont mis « à la mode », en référence à des personnalités marquantes de l'époque de la naissance de l'enfant.

⁵¹ Cf. J.-M. DURAND, « La vengeance à l'époque amorrite », *FM* VI, 2002, p. 39-50.

– Il y avait surtout des lieux tabous, autres que les « trésors du temple » mentionnés ci-dessus, ceux où il ne convenait pas d'aller prélever des objets tenus pour sacrés par les locaux, comme des rochers ou pierres roulées particulières, dont on pourrait faire des bétyles⁵². L'épithète qui leur est alors accolée semble avoir été *dannum*. Il est difficile de décider si cet adjectif, qui signifie au propre « fort », désigne un caractère « résistant à l'action humaine » de certains lieux ou objets, ou si ce qui est dit être *dannum* convoyait par là-même le caractère sacro-saint qui s'attache aux choses tabou. La seconde éventualité aurait des conséquences considérables pour la compréhension de ce que représentait la « grande royauté » (celle du *šarrum dannum*) à l'époque. Il serait possible que ce *šarrum dannum* fût tel parce qu'on lui avait prêté serment, non seulement parce qu'il était (plus) fort que les autres. On remarquera que l'on demande avec instance au roi d'envoyer des (*awâtum*) *dannâtum*, ce qui a été jusqu'ici compris comme « des ordres explicites » et qui pourrait en fait désigner des « rappels à l'ordre » à l'adresse de gens qui avaient juré obéissance au roi. De même, la forteresse où l'on se réfugiait en dernier recours, lors d'une invasion ennemie, était dite *dannatum*, ce qui correspond tout à fait à l'usage que nous faisons aujourd'hui du terme « sanctuaire ». Le champ sémantique de DNN pourrait donc être ainsi réexaminé et complété ; il désignerait ce qui est capable de résister à une action extérieure ou de s'imposer par soi-même. Tout comme *asakkum* il limiterait l'action, mais par essence.

d) Le fait de « paraître socialement » était un des moteurs de l'action humaine et l'une de ses grandes « motivations morales ».

Le fait qu'une action soit possible était noté en akkadien par l'expression *šumma naṭûm-ma*, dont la signification revient à « si c'est réalisable... ». Ainsi trouve-t-on dans le poème de Gilgamesh « Si c'est possible, je franchirai la mer, sinon, je ferai la steppe à la course... »⁵³ et il est intéressant de noter que c'est *pašqum* (« difficile », au sens propre « étroit », « par où il est difficile de passer ») qui faisait couple avec *lâ naṭûm*.

Naṭûm est assurément positif en certains rares contextes mais ce terme a été surtout employé pour noter qu'on renonce à une action possible en soi, car elle ne permettrait pas de « respecter les convenances sociales ». L'expression *lâ naṭû* note donc assez souvent « ce qui n'est pas socialement convenable » plutôt qu'il ne convoie une valeur morale⁵⁴.

⁵² Cf. J.-M. DURAND, *Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, FM VIII, 2005, p. 8. Le terme de *dannum* y est traduit par *religieusement dangereux*.

⁵³ *Gilgamesh* X ii 18 : *Šumma naṭû-ma tâmta lûbir šumma lâ naṭû-ma šêra lurpud*.

⁵⁴ Le terme *naṭûm* pourrait avoir un lien avec le verbe *naṭûm* « frapper », lui-même d'étymologie difficile. Les deux verbes hébreux qui en sont traditionnellement rapprochés (NṬ' ou NṬH) ne correspondent pas du tout pour le sémantisme. L'arabe *naṭaḥa* « se frapper à coups de cornes » correspond partiellement pour le sémantisme (il ne s'agit cependant que de coups donnés par des animaux), et pas du tout pour la forme : l'akkadien *naṭûm* vient clairement d'une racine NṬû. Le verbe auquel nous

Dans les lettres de récrimination où l'on exprime son sentiment de scandale devant les agissements d'un tiers, l'expression *naṭū-ma ša tēpušu* « c'est une chose à faire ce que tu as fait » permute avec *damiq-ma ša tēpušu* « c'est amical ce que tu as fait ». Il s'agit là évidemment soit d'exclamations indignées, soit d'interrogations ironiques (avec des variantes formelles) dont les contextes sont très clairs. Or DMQ signifie essentiellement à Mari « montrer sa solidarité au groupe », « montrer son amitié à une personne proche », ce qui indique bien que le champ sémantique de *NTû* vise avant tout le groupe naturel des gens proches, non une généralité humaine⁵⁵.

Un bon exemple de cette « honte » concerne la dot de la princesse de Qaṭna : son père lui en accorde une qui est jugée somptueuse et pour laquelle il serait inconvenant de ne pas donner un équivalent honorable⁵⁶. Le terme employé alors est celui de *ṭaplum* « méprisable ».

e) C'est sans doute le terme que l'on traduit par « honte », un sentiment ressenti à titre personnel, malaise ou gêne éprouvés après une action que l'on regrette et dont on ne tire pas gloire, qui pourrait permettre de trouver un sentiment moral dépassant le domaine figé, totalement subi et (surtout à nos yeux) complètement gratuit du tabou. Il devrait exprimer le regret d'une action voulue et d'une tache non consciente.

Ce sentiment est exprimé en akkadien par le verbe *bāšum* (CAD B, p. 5b *ba'āšu*⁵⁷). Cependant si le verbe est négatif, *bāšum*, le substantif qui en dérive est entièrement positif et traduit par « dignity, pride » (CAD). Cela pose un problème dont les dictionnaires ne rendent pas compte.

Un lien peut être trouvé entre ces deux sens dans le substantif *bûštu*, également dérivé de *bāšum*, qui signifie à la fois « embarrasement » et « dignity » (cf. CAD B, p. 352a, lequel propose que le second sens de *bûštu* ne soit qu'une variante exceptionnelle de *bāštu*). Ce même aspect se retrouve, dans le dérivé récent *bayyašû* qui semble signifier « qui fait attention au qu'en-dira-t-on » (= gossip).

Mais la honte est néanmoins en Mésopotamie un phénomène social, non un sentiment personnel, comme le montre l'exemple suivant de Mari :

donnons contextuellement le sens de « frapper » peut n'avoir été qu'une expression euphémistique et son sens primitif avoir signifié « donner son dû à qq'un », « lui régler son compte » (« to settle somebody »), lexicalisé en « se livrer à des voies de fait sur quelqu'un, le battre ».

⁵⁵ Le sumérien met en équivalence *ûl naṭû* et *nu.b.zu* ce qui montre que *naṭû* = « être familier avec ».

⁵⁶ Voir le dossier réuni dans LAPO 18 p.169-172.

⁵⁷ Une telle forme n'existe pas dans l'ancienne langue mais il est possible que le verbe *bāšum* ait subi ultérieurement l'influence de *ba'āšum* « sentir mauvais » (pratiquement *be'ēšum*, vb en (i) avec -'-.). A contrario, on pense au thème du « myroblyte » (du grec μυρόβλυτος) qui note l'odeur (suave) de sainteté dans laquelle meurt l'homme de bien.

« L'homme va m'envoyer une tablette, or je n'aurai pas d'information les concernant ; je ne pourrai (donc) répondre à sa tablette ; alors, des serveurs à lui m'arriveront et me voilà dans une totale confusion⁵⁸ ! »

En akkadien, le verbe *bāšum* a souvent été utilisé dans des noms propres mais toujours, semble-t-il, avec une négation (le plus souvent prohibitive) ; en fait, il s'agit d'un programme de vie : cf. p. ex. *Sîn-ay-abâš* « Ô Sîn, puisse-je ne pas avoir à regretter (ce que j'ai fait) ! »

En hébreu, apparemment, la racine ne donne que des emplois de sens négatif⁵⁹ : on trouve ainsi apparentés *bôš* « avoir honte, être confus » et *bôšāh* « honte » ou *bošēt* « feelings of shame ; shamefulness », ce que les LXX rendent par αἰσχύνη (« sentiment de la honte ») ; c'est cette racine qu'emploie par exemple Gn 2, 25 pour indiquer les sentiments du premier homme et de la première femme alors qu'ils étaient nus : *yitbošāšū* (« ils [n']avaient [pas] honte l'un devant l'autre »). C'est donc là un sentiment qui fait également référence à la vie sociale ; le terme exprime le respect humain (en l'occurrence la pudeur ?), plutôt que la honte.

Le verbe qui est employé pour exprimer « être au service de quelqu'un d'autre » est celui que l'on traduit contextuellement par « craindre » : PLH à l'Est et 'DR à l'Ouest. Plus que la crainte ou le respect, ce verbe signifie cependant « surseoir à l'action volontaire⁶⁰ », « être à l'écoute de l'autre⁶¹ » ; *bāšum* signifie en revanche « regretter d'avoir pris une initiative » ; la *bāštum* représente ainsi le regret d'avoir agi d'une certaine façon ou la volonté de ne pas le faire.

On trouve ainsi : « Or, NP, à cause de toi mon seigneur, éprouvera du regret de ce qu'il m'a fait⁶². »

CONCLUSION

Rares sont les textes qui mentionnent un terme comme *bāštum* en référence au roi, même si l'usage de *ûl naṭû* montre ce qu'il faut éviter de faire, de la même façon que le terme de *palāhum* lui est rarement attribué. On ne saurait le trouver que dans un genre textuel où le roi se dit lui-même être un *wardum*, c'est-à-dire « au service d'un dieu ». Dans toute la correspondance de Zimrî-Lîm, on en a pour seul exemple la missive où il s'adresse au dieu Fleuve⁶³. Mais ce texte est trop bref pour servir de test de vocabulaire.

⁵⁸ A. 4211 : 9-15 *lú tup-pa-am ú-ša-ab-ba-lam-ma, ù te₄-e-em-ši-na ú-ul e-še-em-me-ma, mi-hi-ir tup-pí-šu, ú-ul ú-ša-ab-ba-al, ù lú-tur-meš-šu, i-la-ku-nim-ma, ba-šu-um⁶ ba-ša-ku.*

⁵⁹ Cf. *The New Koehler-Baumgartner, HALOT*, p. 116b-117a s. v. BWŠ et dérivés.

⁶⁰ C'est le sens courant à Mari de l'expression qui indique au roi que l'on n'a pas voulu prendre une initiative : *bêlî aplah*.

⁶¹ C'est l'emploi constant à Emar pour indiquer que l'adopté sera au service de celui qui l'adopte.

⁶² CT 2 19 (texte paléo-babylonien) ù NP *aššu(m) bêli-ia kâta ibaššanni*.

⁶³ ARM XXVI 191.

Il est intéressant de remarquer que la « honte de ce que l'on fait » semble s'être alors accompagnée de phénomènes physiques comme la « rougeur »⁶⁴ ; cela est peut-être à tirer d'une remarque ironique entre gens de rangs égaux, à un moment où l'on compare des conduites dont l'une est jugée honorable et l'autre honteuse. Les références jamais explicitées, malheureusement, d'expressions courantes comme « Sois un homme ! »⁶⁵ montrent que *awīlum* devait désigner autre chose que le simple fait humain (*human being*) mais aussi comporter un faisceau de qualités éminentes⁶⁶.

On ne constate jamais dans cette société l'existence de suicides pour éviter les conséquences d'une action entraînant une vie indigne de ce nom, en parallèle à la punition par la mort infligée à un coupable ou à un vaincu (*murder* et *self-murder*).

La notion de tabou, en tant que chose à ne pas faire, si l'on écarte l'observation des « tabous non-moraux », imposés par l'observance des interdits de toute sorte et qui font ici l'objet d'une autre étude⁶⁷, reste toujours en ce qui concerne la morale à un niveau de sociabilité : il y a des choses qui se font, d'autres non.

Il était dès lors normal que les Dieux qui ont leur logique à eux, laquelle dépasse celle des simples mortels qui doivent les servir, imposent des limitations à l'action humaine, qui ne sont pas toujours très faciles à comprendre et qui peuvent « surprendre », à tous les sens du terme : là encore, il était nécessaire d'être informé d'un code par ceux qui étaient au courant. C'était, semble-t-il, à l'époque amorrite, la tâche des devins. C'est sans doute chez ces derniers que le *fas* et le *nefas* a été le plus médité et mis en pratique ; c'est sans doute à leur école que s'est ainsi développée la théorie des jours fastes et néfastes qui donnait tout son sens au déroulement de l'histoire humaine.

SUMMARY

A word for “taboo”, such as *ikkibum*, does exist in Akkadian since the XVIIIth c. before J.C. Most of the Akkadian terms which correspond to this notion mean originally a “lack of something”. Thus the moral signification is secondary in the language. The article studies afterwards the way of handling a taboo and the evolution of terms towards expressing the feeling of shame.

⁶⁴ Cf. P. MARELLO, « Vie Nomade », *FM* [I], 1992, p. 115-125, repris dans *LAPO* 16, 38, spéc. p. 148, à propos de la notion de « rouge de honte ».

⁶⁵ Il est intéressant de retrouver l'expression au féminin : « Sois une *awīltum* » (*lū munus attī*) dans *OBTR* 126 : 6, ce qui montre que le fait d'être une *awīltum* devait s'accompagner lui aussi de qualités particulières.

⁶⁶ Cela nécessiterait néanmoins une autre étude car les qualités surhumaines d'un individu sont souvent exprimées en comparaison avec le genre animal.

⁶⁷ Cf. ici-même la contribution de Lionel MARTI.

« MANGER UN TABOU » – SACRILÈGE OU PARJURE ? UNE RELECTURE DES PROCÈS DE LUGAL-GIŠKIM-ZI

Sophie Démare-Lafont, Université Panthéon-Assas & EPHE*

« Nul ne défie impunément la colère des dieux ! » proclamait l’affiche de *Tabou*, le dernier film de F. Murnau en 1931, et cet avertissement vaut pour toutes les civilisations, y compris celles de l’ancienne Mésopotamie.

Dans les sociétés du Proche-Orient ancien, les rapports entre l’homme et le sacré se manifestent à travers un grand nombre de rites qui, le plus souvent, maintiennent la nécessaire distance entre les mondes profane et divin mais organisent parfois aussi leur mise en contact. Ces situations particulièrement dangereuses exposent l’individu à une puissance infiniment supérieure à lui, qu’il ne s’agit pas de braver mais d’invoquer.

Tel est le cas de la prestation de serment : celui qui prononce le nom d’un dieu ou d’un roi pour s’engager ou se disculper, veut garantir de cette manière la sincérité de sa déclaration. Ce faisant, il peut avoir à avaler une substance qui activera des effets maléfiques s’il se révèle parjure mais restera inoffensive s’il a parlé en vérité. Ainsi que l’a montré D. Charpin¹, les Amorrites désignent ce procédé par l’expression *asakkam akālum* « manger un tabou » et ses équivalents sémantiques *asakkam ina pī NP šakānum* « placer le tabou dans la bouche de NP », *nīšam akālum* « manger un serment » et *sar-meš NR/ND akālum/tamūm* « manger/jurer par les balayures de NR/ND »². On rencontre ces divers énoncés à l’époque paléobabylonienne (première moitié du II^e millénaire avant n.è.) dans les clauses pénales de certains contrats ou dans des lettres provenant de Mari, Terqa, Šaduppum ou Sippar³ ; il est très probable que d’autres occurrences seront trouvées ailleurs en Mésopotamie.

* Les abréviations utilisées dans cet article suivent le Chicago Assyrian Dictionary. Ajouter : CH = Code de Hammurabi ; ND = Nom de divinité ; NP = Nom de personne ; NR = Nom de roi ; Š = Šulgi ; IS = Ibī-Sin. Je remercie grandement B. Lafont et D. Charpin pour leurs relectures de mon texte et leurs commentaires.

¹ D. CHARPIN, « Manger un serment », in S. LAFONT éd., *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées 10-11, 1997, p. 85-96.

² Pour cette interprétation du terme *sar-meš* = *šūšurātum* « balayures », voir J.-M. DURAND, *La Religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari*, Orientalia Lovaniensia Analecta 162/1, Louvain 2008, p. 581.

³ Voir les références dans CHARPIN, *art. cit.* note 1, p. 86-90, et les mises à jour du même auteur, « Les formulaires des contrats de Mari à l’époque amorrite : entre tra-

La valeur ordalique de ces pratiques ne fait aucun doute : le patient profère une auto-malédiction et absorbe en même temps un produit potentiellement destructeur, dont l'action ne sera pas forcément immédiate mais qui frappera à coup sûr le menteur. On comprend dans ces conditions que certains plaideurs renoncent à jurer, par crainte de devenir leur propre bourreau⁴.

La même idée d'une justice littéralement incorporée est également présente dans la Bible, à propos du cas de la femme accusée d'adultère par son mari. Le livre des Nombres (5 :11-31) décrit longuement la procédure qui permettra de la confondre ou de l'innocenter : l'épouse est conduite devant le prêtre et doit prêter serment, puis ses paroles sont mises par écrit sur un support (papyrus), qui est ensuite dilué dans de l'eau bénite et mélangé à de la poussière du tabernacle⁵. Ces eaux amères, que la femme doit boire en présence du prêtre et peut-être aussi de son mari, déclencheront les signes physiques de sa faute si elle est coupable : son ventre gonflera et elle deviendra stérile. Le symptôme a été analysé comme une hydropisie préfigurant une mort imminente mais il évoque plutôt par son symbolisme la grossesse illicite que la femme a voulu cacher, et pourrait s'apparenter à ce qu'on appelle aujourd'hui une grossesse nerveuse, suscitée précisément par la peur viscérale d'être enceinte. En tout état de cause, la coupable ne pourra dissimuler son crime car ce qu'elle a commis en secret sera révélé, au sens chimique du terme, par les eaux amères.

L'ordalie médiévale du pain et du fromage, avatar de l'ordalie de l'eucharistie, pourrait être une lointaine réminiscence de ces pratiques orientales, puisqu'il s'agit d'ingérer des aliments bénis – originairement une hostie – après avoir proféré des paroles rituelles.

C'est donc en contexte amorrite que cette forme d'auto-malédiction a d'abord été repérée, puis rapprochée des parallèles tirés de la documentation de Suse⁶. Il me semble qu'on peut verser au dossier une pièce supplémentaire, issue de la période immédiatement antérieure, à savoir celle de la III^e Dynastie d'Ur (XXI^e siècle avant n.è.).

dition babylonienne et innovation », in S. LAFONT et A. LEMAIRE éd., *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Hautes Études Orientales – Moyen et Proche-Orient 48, Paris 2010, p. 13-42, spécial. p. 37-42.

⁴ Sur le refus de prêter serment en justice à l'époque paléo-babylonienne, voir E. DOMBRADI, *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden*, FAOS 20/1-2, Stuttgart 1996, vol. 1 §§ 449-450 p. 341-342. Pour d'autres périodes, voir mon article « Prozess. A », *RIA* 11, 2006-2008, p. 72-91.

⁵ D. Charpin me fait observer la similitude entre cette poussière et les balayures des textes amorrites, ce qui renforce le parallèle entre la procédure décrite dans la Bible et celle des textes de Mari.

⁶ D. CHARPIN, « "Manger l'*asakkum*" en Babylonie et "Toucher le *kidinnum*" à Suse », *NABU* 2001/54.

L'expression « manger un tabou » (azag - - gu₇) est en effet attestée dans un texte fort difficile et au statut incertain, édité pour la première fois par J.-M. Durand⁷, et repris depuis par M. Roth⁸, Cl. Wilcke⁹ et B. Lafont¹⁰.

À la lumière du sémantisme établi par D. Charpin pour le monde akkadien, on peut essayer de réévaluer l'interprétation du sumérien et d'affiner les reconstitutions proposées jusqu'ici.

(col. i)	(col. ii)
1. Lugal-giškim-zi	19. in-n[a-an-du ₁₁]
2. dumu šeš-gal ugula-é ^d Inanna-ke ₄	20. i[gi] arád-mu [sukkal-mah-šè]
3. inim ^d amar- ^d suen-ka	21. i[gi] [d]a-da ensí nibru ^{ki} -ka-[šè]
4. bí-in-du ₁₁	22. igi sag- ^d nanna-[zu ⁷ -šè]
5. ba-an-da-gi-in	23. di in-da-an-[du ₁₁]
6. gaz-dè ba-šúm	24. nu-un-da-gi-[in]
7. ugula é ^d Inanna ba-da-silim	25. gaz-dè ba-[šúm]
8. lugal-e in-na-ti	26. ù nam-ibila lugal-giškim ¹ -[zi]
9. arád-mu sukkal-mah maškim	27. ugula é ^d inanna-ka-[ke ₄]
10. a-rá 2-kam-ma-aš	28. Lú-bal-sa ₆ -ga
11. ugula é ^d Inanna-ra	29. dumu šeš-bandà ^{da} -ni-ir
12. inim azag ^{za} gu ₇ -a	30. nam-ugula é ^d Inanna
13. inim udu ì-nun zì eša	31. é ki-tuš gú-NE ad-da é-ús-bi
14. siskúr lugal-ka	32. šà ní-gur ₁₁ ¹ lugal
15. ku ₅ -rá- ^r a ⁷	33. ù ní-gur ₁₁ a[d ¹ -d]a
16. inim ì-nun sá-du ₁₁	
17. iti-da 3 silà-ta-àm ku ₅ -rá	
18. ù ì-nun sá-du ₁₁ a dù-dè DÌ-a	

⁷ J.-M. DURAND, « Une condamnation à mort à l'époque d'Ur III », *RA* 71, 1977, p. 125-136.

⁸ M.T. ROTH, « Appendix : A Reassessment of RA 71 (1977) 125ss », *Afo* 31, 1984, p. 9-14.

⁹ Cl. WILCKE, « Familiengründung im alten Babylonien », in E.W. MÜLLER éd., *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, Historische Anthropologie 3, Freiburg/München, 1985, p. 213-317, spécial. p. 221-223.

¹⁰ B. LAFONT, « Les textes judiciaires sumériens », in F. JOANNÈS éd., *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e-I^{er} millénaires avant J.-C.)*, Saint-Denis, 2000, p. 35-68, spécial. p. 47-49 n° 9.

(col. iii) 34. [ba-an-šúm] 35. [lú-bal-sa ₆ -ga] [?] 36. [sag- ^d en-líl] [?] 37. [ù ur- ^d a-ba-ba] [?] 38. [nam-ugula-é] ^d Inanna-ka 39. é ki-tuš gú-NE ad'-da é-ús-ba 40. ù níg-gur ₁₁ ad-da 41. igi 3-gál in-ba-a-na 42. inim nu-un-gá-gá-dè-a 43. mu lugal-bi in-pà-eš 44. igi da-da ensí nibru ^{ki} -ka-[šè] 45. inim-bi al-til (col. iv) 46. iti šu-numun-a 47. mu ^d i-bí- ^d suen lugal Uri ₅ ^{ki} -ma- ke ₄ en ^d inanna unu ^{ki} -ga máš-e bí-in-pà	Sceau n° 1 ^d i-bí- ^d suen dingir kalam-ma lugal kal-ga lugal uri ₅ ^{ki} -ma lugal an ub-da limmú-[ba] da-[da] ensí [nibru ^{ki}] [dumu ur- ^d nanibgal] [ensí nibru ^{ki}] [arád-zu] Sceau n° 2 ^d en-líl-á-mah ugula é ^d inanna nu-èš ^d en-líl-lá lugal-engar-du ₁₀ dumu-ni
---	---

¹Lugal-giškim-zi ²fils aîné du préfet du temple d'Inanna ³⁻⁴a proféré une accusation devant la juridiction d'Amar-Sin. ⁵Il a été convaincu. ⁶Il a été condamné à mort. ⁷Le préfet du temple d'Inanna a fait la paix avec lui (= Lugal-giškim-zi). ⁸Le roi l'a gracié (litt. « l'a fait vivre »). ⁹Le grand vizir Arad-mu était assesseur.

¹⁰Une deuxième fois ¹¹contre le préfet du temple d'Inanna ¹⁹il a [proféré] une accusation ¹²d'avoir mangé le tabou, ¹³une accusation ¹⁵d'avoir interrompu ¹³mouton, beurre, farine-zi (et) farine-eša ¹⁴du sacrifice royal, ¹⁶⁻¹⁷une accusation d'avoir interrompu le beurre des offrandes régulières à raison de trois litres par mois ¹⁸et d'avoir dilué avec de l'eau le beurre des offrandes régulières.

²⁰De[vant] Arad-mu [le grand vizir], ²¹de[vant D]ada le gouverneur de Nippur, ²²devant Sag-Nanna-[zu], ²³il a [inté] un procès. ²⁴Il ne l'a pas con[vaincu]. ²⁵Il a été con[damné] à mort.

²⁶Et ²⁷le préfet du temple d'Inanna ³⁴[a donné] ²⁶le statut d'héritier de Lugal-giškim-[zi] ²⁸à Lu-balsaga ²⁹son fils cadet, (à savoir) ³⁰le statut de préfet du temple d'Inanna, ³¹la résidence et le patrimoine paternel qui s'y trouve ³²y compris les biens du roi ³³et les biens pa[tern]els.

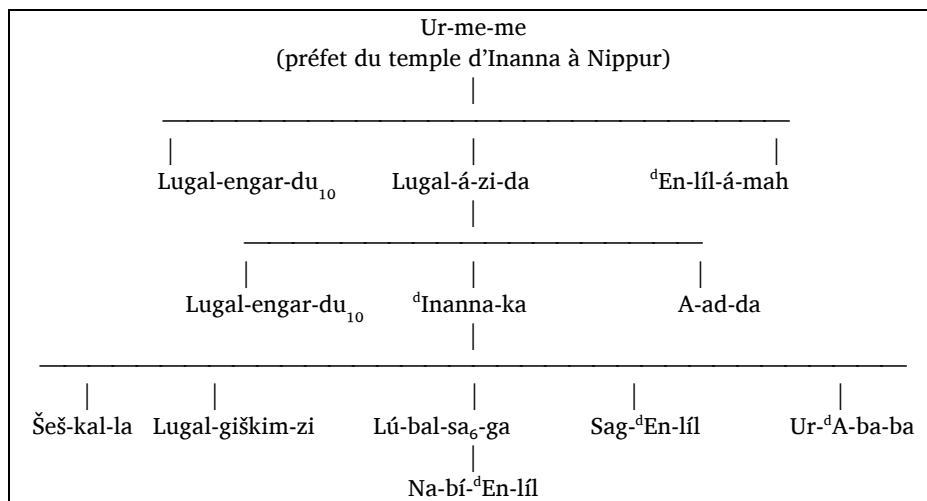
³⁵⁻³⁷[Lu-balsaga, Sag-Enlil et Ur-Ababa] ⁴³ont prêté serment par le roi ⁴²qu'ils ne contesteront pas ⁴¹le partage en trois établi par lui ³⁸(ni) le statut de préfet du temple d'Inanna, ³⁹la résidence et le patrimoine qui s'y trouve ⁴⁰ainsi que les biens paternels (attribués à Lu-balsaga).

⁴⁴Devant Dada le gouverneur de Nippur. ⁴⁵Affaire terminée.

⁴⁷Mois iv ⁴⁸année où Ibbi-Sin, roi d'Ur, a choisi par la divination le grand prêtre d'Inanna à Uruk.

(Empreintes des sceaux de Dada, gouverneur de Nippur, et de Lugal-engar-du, préfet du temple d'Inanna).

Ce texte, daté de la deuxième année du roi Ibbi-Sin (= 2028 avant n.è.), implique des membres de la célèbre famille d'Ur-Meme de Nippur, qui exerça continûment la charge de préfet du temple d'Inanna dans cette ville durant toute la période de la III^e dynastie d'Ur.



Arbre généalogique de la famille Ur-Meme

(d'après W.W. HALLO, « The House of Ur-Meme », *JNES* 31/2, 1972, p. 89 et

R. ZETTLER, « The Genealogy of the House of Ur-me-me : a Second Look », *Afo* 31, 1984, p. 1)

L'affaire racontée ici est un épisode de la saga familiale, concernant la succession de Lugal-engar-du, petit-fils d'Ur-Meme et détenteur de la charge exercée par ses ancêtres pendant une trentaine d'années (entre Š 35 et IS 2)¹¹. La présence de deux empreintes de sceaux sur la tablette atteste le caractère authentiquement juridique du document.

Parmi ses cinq fils, l'aîné Šeš-kal-la mourut sans doute à la fin du règne de Šulgi, si bien que la fonction paternelle aurait dû revenir au suivant, Lugal-giškim-zi, présenté comme l'aîné dans le texte. L'objet du document est précisément d'expliquer pourquoi il fut écarté au profit du cadet Lu-

¹¹ Cf. R. ZETTLER, « The Genealogy of the House of Ur-me-me: a Second Look », *Afo* 31, 1984, p. 1-9.

balsaga, qui n'a peut-être pas occupé le poste et a été remplacé trois ans après par le quatrième fils, Sag-Enlil¹².

Avant d'exposer les dispositions successorales prises par le père en faveur de Lu-balsaga (ll. 26ss), la tablette développe longuement, dans les vingt-cinq premières lignes, la raison de cette initiative et c'est ce point qui nous intéressera ici.

Deux procès, séparés d'une quinzaine d'années, sont à l'origine de l'exhérédation de Lugal-giškim-zi.

Le premier litige (ll. 1-9) est présenté de manière très elliptique et a fait l'objet de traductions diverses. Dans son laconisme, la formulation de ces quelques lignes ne permet pas de savoir avec certitude qui sont l'accusateur et l'accusé.

Dans le scénario proposé par M. Roth, le fils aurait saisi le roi et accusé son père, non nommé, de malversations graves. L'affaire ayant été établie, le préfet du temple aurait été condamné à mort mais il aurait racheté sa peine et obtenu ainsi le pardon du roi¹³. Qu'un arrangement financier puisse éteindre l'action en justice est en soi très plausible et était sans doute fréquent. Mais une telle solution serait indiquée d'une manière particulièrement allusive dans ce texte, contrairement aux occurrences du rachat de la peine de mort que l'on connaît dans la documentation orientale¹⁴.

Dans l'interprétation de Cl. Wilcke, c'est le fils qui aurait été lui-même condamné à mort pour un blasphème, puis pardonné par son père et automatiquement gracié par le roi¹⁵. La lecture *inim zuh* « voler la bouche » pour les deux signes KA des ll. 3 et 4, permet d'atteindre le sens de « proférer une parole sacrilège » mais ne semble guère attestée dans les sources sumériennes. J.-M. Durand suggère un rapprochement avec la phrase néo-assyrienne *amāt/abāt šarri qabû*, « dire la parole du roi »¹⁶, qui indique un recours direct au souverain. Mais l'analogie n'est pas complète car la formule assyrienne est toujours utilisée de manière impersonnelle avec le titre royal plutôt que le nom du souverain, lequel figure au contraire dans le texte néo-sumérien.

« Dire la parole d'Amar-Sin » pourrait alors signifier soit que le nom de ce roi a été invoqué — hors prétoire ce qui constituerait un blasphème, ou dans le prétoire à l'occasion d'un serment judiciaire — soit de manière plus générale qu'un procès a été engagé devant la juridiction royale. Qu'il s'agisse d'un fait de lèse-majesté divine, d'un faux serment ou de toute autre imputation jugée devant le tribunal du roi, le verbe *gin* « établir,

¹² ROTH, *art. cit.* note 8, p. 14.

¹³ ROTH, *ibid.*, p. 9.

¹⁴ Voir R. WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Cahiers de la Revue biblique 26, Paris 1988, p. 49-55.

¹⁵ WILCKE, *art. cit.* note 9, p. 221-223 (note 12).

¹⁶ DURAND, *art. cit.* note 7, p. 132-133.

prouver » (l. 5), indique clairement que la cause a été présentée et évaluée en justice.

Sans doute attendrait-on plutôt le verbe composé *inim - - gar*, « intenter une action en justice », au lieu de *inim - - du₁₁* qui figure ici. Cette forme est effectivement inhabituelle dans les textes juridiques et pourrait refléter un usage particulier de Nippur, insistant sur la forme orale de l'accusation. Une liste lexicale provenant de cette ville donne en effet pour l'expression *lú inim du₁₁-du₁₁* l'équivalent akkadien *ša mūtawû*, « celui qui est loquace, bavard »¹⁷. Il est également possible que le scribe ait pris *inim - - du₁₁* comme synonyme de *di - - du₁₁* « intenter un procès », qui apparaît plus loin (l. 23).

La forme *bí-in-du₁₁* (l. 4) appelle un commentaire. L'étude d'A. Falkenstein sur les procès néo-sumériens de Tello a mis en évidence la différenciation entre revendication personnelle et revendication réelle à travers la construction verbale : l'action engagée contre un individu est notée *in-ni-gar* « Il l'a assigné en justice » alors que celle qui vise une chose prend la forme *bí-(in-)gar* « Il a revendiqué (tel objet) »¹⁸. Transposée dans notre texte, cette observation indiquerait que la contestation élevée par Lugal-giškim-zi porte sur des biens. À l'inverse, la seconde affaire qui, elle, concerne clairement un litige entre personnes, est notée logiquement au moyen de la séquence *in-na-[an-gar/du₁₁]* (ii l. 19).

Par ailleurs, Falkenstein a remarqué que les jugements précisant devant quelle autorité publique (*sukkalmah*, *ensí*) l'instance a été portée ne précisent jamais le nom de l'adversaire en justice¹⁹. Il en va de même dans notre affaire, qui, au stade de ce premier procès, ne mentionne que le nom de Lugal-giškim-zi.

La combinaison de ces deux éléments conduit à comprendre que le fils du préfet du temple a engagé devant la juridiction d'Amar-Sin une action concernant des biens, sans doute contre son père. Admettre la nature réelle de ce premier litige revient à écarter l'hypothèse du blasphème imputé à Lugal-giškim-zi. Reste à déterminer quel type de dispute patrimoniale a pu conduire à une condamnation à mort. Le Code d'Ur-Namma ne donne que l'exemple de l'attaque à main armée (*sa-gaz--ak*)²⁰, qui relève davantage de la qualification pénale et paraît peu probable ici. L'accusation portait plus probablement sur des détournements de biens de fonctions, dont il est justement question lors du second procès. Il faut en tout cas supposer une

¹⁷ M. CIVIL, *The Series lú = ša and Related Texts*, MSL XII, Rome, 1969, p. 194 C₄ l. 8.

¹⁸ A. FALKENSTEIN, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* vol. 1, ABAW NF 39, München 1956, p. 59-60 et note 6.

¹⁹ FALKENSTEIN, *op. cit.* note 18, p. 60.

²⁰ Code d'Ur-Namma § 2 : *tukum-bi lú-ù sa-gaz-šè in-ak in-gaz-e*, « Si un homme agit comme un agresseur, il sera exécuté » ; traduction de M. CIVIL, « The Law Collection of Ur-Namma », in A.R. GEORGE éd., *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*, CUSAS 17, Bethesda 2011, p. 221-310, spécial. p. 246 : « If a man acts like a bandit, he will be executed ».

sorte de fraude ou d'acte particulièrement grave en raison de l'ampleur des abus ou de la nature des objets concernés,

La forme *ba-an-da-gi-in* (l. 5) peut être comprise comme « L'affaire a été établie »²¹ ou bien « Il en a été convaincu »²². Quelle que soit la traduction retenue, l'emploi du verbe *gin* « établir, prouver » fait référence à une preuve par serment²³. Il est donc manifeste que l'accusation du fils a échoué, ses allégations ayant été détruites par le serment du père, qui a dû affirmer solennellement sa probité et son innocence.

On peut alors proposer la reconstitution suivante : à la fin du règne d'Amar-Sin, Lugal-giškim-zi a dénoncé son père pour des agissements indignes dont la nature n'est pas rappelée ; l'accusé s'est alors blanchi par un serment purgatoire. Le délit imputé devait être passible de la peine capitale puisque le fils s'est retrouvé lui-même condamné à mort. Ainsi que l'a noté H. Petschow²⁴, il y a là une application du principe talionique, attesté notamment aux §§ 1-2 du Code de Hammurabi, consistant à punir le fol accusateur de la sanction encourue par l'accusé²⁵. Lugal-giškim-zi échappe à l'exécution par la mansuétude de son père, qui lui accorde son pardon. En conséquence, le roi gracie le condamné.

Ce premier épisode rappelle donc qu'une sentence a frappé Lugal-giškim-zi et qu'elle a été effacée par le roi à la suite d'une intervention de Lugal-engar-du.

Le second litige (ll. 10-19) remet en présence les mêmes protagonistes, comme le souligne l'expression « une deuxième fois ». Trois griefs sont énumérés contre le préfet du temple : avoir « mangé le tabou » (l. 12), avoir détourné les offrandes royales (ll. 13-15) et avoir détourné certaines offrandes régulières (ll. 16-18).

La première infraction est décrite par l'expression sumérienne *azag gu₇*, manifestement typique de Nippur quoiqu'assez rarement attestée²⁶, qui correspond exactement à l'akkadien *asakkam akālum*. Les commentateurs unanimes l'analysent comme un sacrilège, sur la base de son équivalent

²¹ DURAND, *ibid.*, p. 125 « L'arrêt avait été confirmé » ; ROTH, *ibid.*, p. 9 « The suit was substantiated » ;

²² WILCKE, *ibid.*, p. 223 « Er wurde überführt ».

²³ FALKENSTEIN, *ibid.*, p. 63.

²⁴ H. PETSCHOW, « Ein Fall von "Talion" bei falscher Anschuldigung in Ur III (Eine Anmerkung zu *Afo* 31 [1984] 9-14) », *Afo* 35, 1988, p. 105-108.

²⁵ § 1 : « Si un homme accuse un autre homme et lui impute un homicide mais ne peut le convaincre, son accusateur sera tué ». § 2 : « Si un homme accuse un autre homme de pratiquer la sorcellerie mais ne peut le convaincre, celui qui est accusé de sorcellerie ira à l'ordalie du dieu-Fleuve, il s'immergera dans le dieu-Fleuve. Si le dieu-Fleuve l'attrape, son accusateur emportera son patrimoine. Si le dieu-Fleuve purifie cet homme et qu'il survit, celui qui a imputé la sorcellerie sera tué ; celui qui s'est immergé dans le dieu-Fleuve emportera la maison de son accusateur ».

²⁶ On la trouve notamment deux fois sous la forme *lú azag gu₇ gu₇* = *ak-lam a-sa-ki-[im]* / *ak-lam a-sa-ak-ki* dans la série lexicale *lú-azlag* = *ašlaku* (CIVIL, *op. cit.* note 17, p. 183 l. 36 et p. 189), dont presque tous les manuscrits proviennent de Nippur (CIVIL, *ibid.*, p. 25).

akkadien. Pris au sens littéral, il consisterait à avaler de la nourriture consacrée²⁷, mais la violence d'une telle transgression incite généralement à écarter cette interprétation au profit d'une qualification juridique générique, une figure de style signifiant « commettre un sacrilège »²⁸. J.-M. Durand²⁹ et Cl. Wilcke³⁰ en font une tournure large recouvrant les deux détournements cités ensuite : le sacrilège consisterait à avoir consommé les denrées qui étaient destinées au temple. La syntaxe paraît cependant soutenir l'hypothèse d'une triple imputation, rythmée par les trois occurrences du mot *inim* « parole, affaire » aux ll. 12, 13 et 16. Quant à l'idée d'une faute religieuse, elle est démentie par la nature séculière du tribunal chargé de juger le cas : les trois personnages qui composent la juridiction sont le grand vizir, le gouverneur de Nippur et l'administrateur du temple d'Enlil. Aucun n'est compétent pour sanctionner un crime portant atteinte au sacré. On notera enfin que si la faute avait un caractère cultuel, on attendrait la forme habituelle *níg-gig* (akk. *ikkibu*) plutôt que cette forme plus rare et d'usage principalement lexical.

Pourquoi alors ne pas transposer ici le sens établi par D. Charpin pour l'akkadien et comprendre que l'acte reproché à Lugal-engar-du a un rapport avec le parjure ? En soi, jurer n'est pas un délit, sauf si l'engagement pris sous serment n'est pas respecté. C'est implicitement le sens des occurrences relevées par D. Charpin pour l'époque paléo-babylonienne : celui qui est dit avoir mangé le tabou du roi ou du dieu est toujours celui qui a rompu sa promesse. On rappelle au jureur qu'il a avalé une substance potentiellement maléfique, qu'il porte en lui son propre châtiment si jamais il n'agit pas conformément à sa parole. Il y a une dimension rétrospective dans les clauses paléo-babyloniennes³¹ : celui qui a juré est confronté en permanence à la sincérité de son comportement, il est soumis à un test de pureté perpétuel.

Ici, le père serait donc accusé par son fils de ne pas avoir observé sa propre parole donnée antérieurement. Encore faut-il savoir à quoi fait précisément allusion cette accusation de parjure, et si elle a un lien avec le premier procès. *A priori*, le temps écoulé entre les deux affaires (une quinzaine d'années) laisserait penser qu'elles n'ont rien à voir ; mais la mention de l'assesseur (*maškim*) Arad-mu, présent lors de la première audience, donne au contraire l'impression que le premier incident a eu une suite. Dans ce cas, on pourrait envisager que Lugal-giškim-zi remette en cause la sincérité du serment prêté par Lugal-engar-du à l'époque du premier juge-

²⁷ En ce sens, K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen, 1985, p. 26 et note 11; M. Geller, « Taboo in Mesopotamia », *JCS* 42, 1990, p. 105-117 spécial. p. 111 note 31.

²⁸ ROTH, *ibid.*, p. 10 ; LAFONT, *art. cit.* note 10, p. 49.

²⁹ DURAND, *ibid.*, p. 134

³⁰ WILCKE, *ibid.* p. 221 note 12.

³¹ Le point de départ de la réflexion de D. Charpin est d'ailleurs l'observation des aspects différents des verbes de la protase et de l'apodose dans les clauses qu'il a étudiées. Cf. CHARPIN, *art. cit.* note 1, p. 87-89.

ment. C'est, on l'a vu, sur la base de cette preuve solennelle que le père a probablement écarté les imputations de son fils. Celui-ci revient à la charge quinze ans plus tard pour renouveler son accusation de détournement de biens culturels, en ajoutant le crime supplémentaire de parjure. Il reproche donc à son père d'avoir continûment commis des exactions et des malversations, même après avoir juré de sa loyauté lors du précédent procès.

On remarquera que l'assesseur est le grand vizir en personne et qu'il revient non pas pour rappeler la teneur du premier verdict, comme le veut normalement sa fonction, mais pour rendre un jugement; il sort donc du cadre habituel de la mission du maškim, sorte de témoin institutionnel garant de l'autorité de la chose jugée, et agit véritablement en tant que juge, probablement à cause du rang élevé de l'accusé et de l'enjeu important du procès.

Les mêmes parties sont donc revenues devant la justice, et probablement pour des faits semblables. La « deuxième fois » apparaît ici comme une sorte de référence à un « casier judiciaire ». Un usage parallèle est donné dans l'un des procès du corpus scolaire de Nippur³², dans lequel une femme est accusée de cambriolage, de vol domestique et d'adultère. Les trois griefs sont introduits par les adverbes « Premièrement » (a-rá-1-kam), « Deuxièmement » (a-rá-2-kam-ma-ka) et « Troisièmement » (a-rá-3-kam-ma-ka) mais seul le troisième (l'adultère) est jugé, ce qui laisse supposer que les deux autres sont rappelés pour mémoire et pour montrer que le dossier de l'accusée est déjà bien chargé. Il est vrai que cet exemple est paléo-babylonien mais le scribe a pu emprunter ce vocabulaire aux textes antérieurs néo-sumériens, qui ont été une source d'inspiration majeure pour les juristes de Nippur.

Lugal-giškim-zi revient donc devant les juges et accuse son père d'avoir menti lors du premier procès et d'avoir commis (ou continué à commettre) des fraudes diverses et de grande ampleur. Au fond, il reproche au préfet du temple d'être un personnage profondément corrompu et cynique, qui n'a pas hésité à mystifier le tribunal royal à l'époque du premier procès.

Ayant échoué une nouvelle fois à rapporter la preuve de son accusation, il se retrouve de nouveau condamné à mort mais cette fois, il n'est pas pardonné. On remarquera que les deux passages concernant le recours en justice et l'administration de la preuve sont volontairement parallèles : à la séquence inim--du₁₁ suivie de la forme verbale positive ba-an-da-gi-in (ll. 3-5) répond la séquence di--du₁₁ suivie de la forme négative nu-un-da-gi-in (ll. 23-24). Derrière son apparente simplicité, cette construction n'est pas si facile à traduire. L'effet de contraste recherché par ce procédé stylistique soutient l'interprétation de M. Roth³³ pour qui dans le premier cas, Lugal-

³² IM 28051, sur quoi voir S. DÉMARE-LAFONT, *Femmes, droit et justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, OBO 165, 1999, p. 37-41 (avec bibliographie antérieure) et p. 494-495 (transcription et traduction du texte).

³³ ROTH, *ibid.*, p. 9 et 13.

giškim-zi a réussi à convaincre son père et l'a fait condamner à mort, alors qu'il a échoué dans le second cas. Mais on ne s'explique pas alors pourquoi et avec qui le préfet du temple, déclaré coupable, a « fait la paix » (l. 7 ba-da-silim). Le sens proposé par Cl. Wilcke³⁴ d'une indulgence paternelle accordée au fils paraît plus satisfaisant, si bien que en dépit de leur opposition formelle, les deux passages semblent renvoyer à la même issue défavorable pour Lugal-giškim-zi : il a été débouté chaque fois.

On peut peut-être aller plus loin dans l'analyse et voir dans toute cette histoire une illustration du pardon pour la première faute, thème récurrent dans les droits du Proche-Orient ancien, développé notamment aux §§ 168-169 CH à propos du fils rebelle, justement en matière successorale.

§ 168 Si un homme décide de déshériter son fils et dit aux juges : « Je veux déshériter mon fils », les juges enquêteront sur son affaire et si le fils n'a pas commis de faute lourde justifiant l'exhérédation, le père ne déshériter pas son fils.

§ 169 S'il a commis contre son père une faute lourde justifiant l'exhérédation, ils lui pardonneront la première fois. S'il a commis une faute lourde une seconde fois, le père pourra déshériter son fils.

D'après ces deux paragraphes, le père qui veut déshériter son fils ne peut le faire qu'à la deuxième faute lourde (§ 169) ; la première, constatée par les juges, doit obligatoirement être pardonnée (§ 168)³⁵.

C'est sans doute un scénario très semblable qui est raconté dans le texte néo-sumérien. Peut-être Lugal-engar-du avait-il fondé tous ses espoirs sur son fils aîné Šes-kal-la pour lui succéder dans ses fonctions. Mais le décès de cet héritier a fait monter en première ligne son cadet Lugal-giškim-zi, qui n'avait pas forcément les qualités requises pour endosser la charge paternelle, soit pour des raisons d'aptitude soit à cause d'un tempérament rebelle. Vers la fin du règne d'Amar-Sin, le père songe sérieusement à écarter ce fils incapable et/ou turbulent pour confier son prestigieux office de préfet du temple au troisième fils, Lu-balsaga. Pour contrer le projet qui lui est défavorable, Lugal-giškim-zi assigne son père devant la juridiction royale.

Accusé une première fois de forfaiture par son propre fils, Lugal-engar-du se disculpe par un serment. Ce faisant, il ouvre mécaniquement la voie à l'application du principe talionique qui reporte sur le fol accusateur la

³⁴ WILCKE, *art. cit* (note 30), p. 221 note 12.

³⁵ Voir sur ce texte et plus largement sur la notion de pardon, G. CARDASCIA, « L'indulgence pour la première faute dans les droits du Proche-Orient ancien », in *Estudios en homenaje al Profesor J. Iglesias* t. II, Seminario de derecho romano Ursicino Alvarez, Madrid, 1988, p. 651-674, réimpr. in S. DÉMARE-LAFONT éd., *Hommage à Guillaume Cardascia*, Méditerranées 3, 1995, p. 111-136.

peine encourue par l'accusé. Lugal-giškim-zi est donc condamné à mort. Son père lui accorde alors son pardon, en vertu de la règle reprise par le Code, et qui semble caractéristique des droits proche-orientaux. Hammurabi fait de cette mansuétude un impératif : même si le père est excédé ou découragé par les incartades de son fils, il doit l'absoudre. En l'espèce, traîner son père en justice pour récupérer sa charge en le faisant condamner à mort est bien constitutif d'une lourde offense. Mais le droit impose une obligation de clémence à l'intérieur de la famille, en postulant que le fils n'a pas conscience de la portée de ses actes. Le procès constate ainsi la première faute grave commise par Lugal-giškim-zi, et enregistre également le pardon paternel et la grâce royale.

En revanche, la seconde fois, Lugal-engar-du n'est plus tenu de se montrer si magnanime. La présomption favorable d'*ignorantia* ou de bonne foi qu'on reconnaissait au fils ne peut plus être retenue : Lugal-giškim-zi savait ce qu'il faisait en renouvelant son accusation. Le grand vizir, qui a joué le rôle d'assesseur (maškim), a conservé la mémoire du premier jugement et a pu établir que Lugal-giškim-zi avait déjà bénéficié de l'indulgence paternelle. L'exhérédation est dès lors définitive et la sentence est exécutée.

On ne saura peut-être jamais si Lugal-giškim-zi a été victime d'une collusion entre les élites locales, bien décidées à couvrir un dignitaire corrompu, fût-ce au prix de la vie d'un innocent, ou s'il a tenté d'éliminer son père par ambition et cupidité. Mais ce que l'on connaît de la suite de l'histoire confirme l'honnêteté de Lugal-engar-du : après avoir transmis sa charge, il a coulé des jours paisibles pendant quelques années encore ; le tabou qu'il a avalé en jurant contre son fils, à la fin du règne d'Amar-Sin, est dès lors resté inoffensif, pour autant qu'on puisse en juger par les sources.

SUMMARY

The expression « to eat a taboo », attested in Amorite documents in the Akkadian form *asakkam akālum*, occurs also in Sumerian (azag - - gu₇), in the famous Nippur death penalty case involving the family of Ur-Meme, who held the prestigious office of temple overseer throughout the Third Dynasty of Ur. The notion of self-curse highlighted by D. Charpin in the Akkadian sources is transposed here to provide a new interpretation of the two trials that tore the family to pieces.

LES “BARBARES AMORRITES” : CLICHÉS LITTÉRAIRES ET RÉALITÉS

Dominique Charpin, Collège de France, UMR 7192*

Parmi les textes en langue sumérienne qui étaient recopiés dans les écoles du sud de l’Irak actuel au début du deuxième millénaire avant notre ère, on trouve quelques textes qui décrivent une population nomade barbare, celle des Amorrites. La composition la plus explicite est connue par son titre moderne comme *Le Mariage de Martu*¹. Elle met en scène une déesse qui veut épouser le dieu Amurru (équivalent akkadien du sumérien Martu). Une compagne tente de l’en dissuader, en dressant un portrait peu flatteur de l’individu et de ses congénères² :

« Maintenant, leurs mains sont destructrices, leurs traits sont ceux de
[singes],
Ils mangent le tabou du dieu Nanna, ils n’ont pas de crainte,
Dans leurs déplacements constants [...]
[Étant] l’abomination des temples des dieux,
Leur raison est confuse, ils ne causent que des troubles,
Un peuple vêtu d’un sac en cuir, qui [...]

* Cette contribution a été rédigée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XX^e-XVII^e siècles) », dont la deuxième tranche (2011-2014) est financée par l’ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre des « programmes blancs ». On trouvera sur le site <http://www.archibab.fr> le développement des sigles utilisés dans cette contribution, ainsi que la transcription des textes akkadiens cités dans les notes.

¹ J. KLEIN, « The God Martu in Sumerian Literature », in I. L. FINKEL & M. J. GELLER éd., *Sumerian Gods and their Representations*, CM 7, Groningue 1997, p. 99-116.

² KLEIN, *op. cit.* (n. 1, ci-dessus), p. 112 :
(127) á-še šu-bi ha-lam sa₇-alan ^u[^gu₄-bi]
(128) an-zil-gu₇-^dnanna-[kam] ní nu-[tuku-tuku]
(129) šu-dag-dag-ge-bi x [...]
(130) [níĝ-gi]g-é-diĝir-re-e-ne-[kam]
(131) [ĝalga-b]i mu-un-lù-lù šu-[sùh⁷-a⁷ du₁₁-ga]
(132) l[ú⁷k]u^ulu-úb mu₄-a [...]
(133) za-lam-ĝar ti im-im-šèĝ-[ĝá x x] sizkur [nu-mu-un-du₁₁⁷]
(134) hur-saĝ-ĝá tuš-e ki-[diĝir-re-ne⁷ nu-zu-àm⁷]
(135) lú u[z]u-diri kur-da mu-un-ba-al-la du₁₀-gam nu-zu-àm
(136) uzu nu-šeĝ₆-ĝá al-gu₇-e
(137) u₄-ti-la-na é nu-tuku-a
(138) u₄ ba-ug₇-a-na ki nu-túm-mu-dam.
Je reprends ici la traduction littérale, qui sera explicitée sur plusieurs points ci-dessous.

Qui vit sous une tente, [frappé] par le vent et la pluie, [qui ne fait pas] de prière,
 Qui habite les montagnes, [qui ne connaît pas] les places [des dieux],
 Un peuple qui déterre des truffes au pied des montagnes, qui ne sait pas plier le genou,
 Qui mange de la viande crue,
 Qui de son vivant n'a pas de maison
 Et à sa mort ne sera pas enterré. »

Le dieu est ici la personnification du peuple amorrite³ : il est décrit comme transgressant un grand nombre de tabous, tant en matière de religion que de mode de vie ou d'alimentation. Ce regard des scribes du sud de la Mésopotamie sur le peuple amorrite constitue un des plus vieux exemples d'ethnocentrisme que l'histoire des civilisations ait conservé. P. Michalowski a récemment souligné que ce portrait peu flatteur des Amorrites date de l'époque paléo-babylonienne⁴, mais en ajoutant qu'il en existait déjà certains éléments à la fin du troisième millénaire dans une inscription du roi d'Ur Šu-Sin.

On a généralement tenu cette description pour caricaturale et sans guère de rapport avec la réalité⁵. Je voudrais ici montrer au contraire que cette image repose sur des éléments tout à fait précis. De façon étonnante, une telle étude n'a jusqu'à présent pas été systématiquement menée, car on s'est limité à une approche purement littéraire de cette description et d'autres du même genre⁶. Pour cette recherche, nous nous appuierons sur les documents d'archives qui permettent de voir la réalité des Amorrites,

³ Pour la justification grammaticale de cette façon de voir, cf. M. STRECK, *Das Amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1: Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalmorphologie*, AOAT 271/1, Münster 2000, p. 75 Anm. 5. Voir P.-A. BEAULIEU, « The God Amurru as Emblem of Ethnic and Cultural Identity? », in W.H. VAN SOLDT et al. éd., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia, Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 1-4 July 2002*, PIHANS 102, Leyde 2005, p. 31-46.

⁴ P. MICHALOWSKI, *The Correspondence of the Kings of Ur. An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*, CM 15, Winona Lake 2011, en particulier chapitre 5 « The Amorites in Ur III Times », p. 84.

⁵ Voir par exemple W. Röllig, qui estime que ces descriptions sont devenues « sehr rasch zur Stereotype und dürfte[n] mit der Realität nicht immer übereingestimmt haben » (W. RÖLLIG, « “Drachen des Gebirges” : Fremde als Bedrohung in Mesopotamien », in H. VON STIETENCRON & J. RÜPKE éd., *Töten im Krieg*, Munich 1995, p. 87-97, spéc. p. 92).

⁶ Voir notamment J. COOPER, *The Curse of Agade*, Baltimore/Londres 1983, p. 31-33. Pour une approche historiographique du thème, décevante au demeurant, voir J. F. ROBERTSON, « Nomads, Barbarians, and Societal Collapse in the Historiography of Ancient Southwest Asia », in A. K. GUINAN et al. éd., *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, CM 31, Leyde/Boston 2006, p. 325-336. Le thème a été traité rapidement et de manière insatisfaisante par STRECK, *op. cit.* (n. 3), p. 73-75.

en particulier sur ceux découverts dans le palais de Mari⁷. Rappelons que le caractère amorrite de la monarchie de Zimri-Lim est explicite : celui-ci est décrit comme « roi des Akkadiens et des Amorrites⁸ », façon de souligner que son royaume comportait à la fois des akkadophones plutôt sédentaires et des amorritophones plutôt nomades.

Nous verrons d'abord que le mode de vie nomade des Amorrites ne pouvait que choquer les habitants des villes mésopotamiennes. Par ailleurs, l'idéal guerrier des Amorrites fut d'autant plus souligné qu'il était menacé de dégénérescence par une tendance à la sédentarisation. Enfin, il faudra montrer qu'on a moins affaire à une opposition qu'à une complémentarité entre nomades et sédentaires, en particulier du point de vue économique.

1. UN MODE DE VIE NOMADE

Les éléments du mode de vie des Amorrites qui paraissaient choquants aux scribes du sud de la Mésopotamie peuvent être classés en quatre catégories : ceux qui étaient liés à leur apparence, à leur habitat, à certaines coutumes alimentaires et enfin à leurs pratiques religieuses.

1.1. L'apparence

Les singularités des Amorrites qui choquent les auteurs des compositions qui les décrivent tiennent à la fois à leurs traits et à leur façon de se vêtir.

La comparaison des Amorrites avec des singes est un cliché qui s'applique à d'autres populations d'origine étrangère, comme les Gutis⁹. L'apparence physique des Amorrites ne peut être jugée d'après les sources mésopotamiennes, faute de représentations. Du moins, du côté de l'Égypte, trouve-t-on des représentations très typées des populations « asiatiques », qui montrent qu'elles avaient un aspect différent de celui de leurs voisins.

Quant à l'usage de « sacs de cuir » comme vêtements, on ne peut également pas en juger. Les textes des archives de Mari enregistrent essentiel-

⁷ Pour la plus récente présentation, voir D. CHARPIN, « Tell Hariri / Mari : textes. II. Les archives de l'époque amorrite », in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 14, Paris 2008, p. 233-248.

⁸ A.489 : LUGAL *ak-ka-d[i-i]m ù a-m[u-u]r-ri-im* ; texte cité par J.-M. DURAND, « Unité et diversité au Proche-Orient à l'époque amorrite », in D. CHARPIN & F. JOANNÈS éd., *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien, Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris 1992, p. 97-128, spéc. p. 113 n. 137. Dans ARM 6 76, l'opposition est entre LUGAL HA.NA.MEŠ (l. 20) et LUGAL *ak-ka-di-im* (l. 21).

⁹ COOPER, *op. cit.* (n. 6), p. 31.

lement des chaussures ou des ceintures en cuir, ou encore des outres¹⁰ ; fait cependant exception une sorte de « casaque » qui peut être en cuir, désignée par le terme *nahlaptum*¹¹. Il n'est pas étonnant que des nomades de la steppe aient utilisé pour se vêtir non seulement des textiles en laine, mais également du cuir.

1.2. L'habitat

À propos de l'habitat des Amorrites, un hymne du roi d'Isin Išme-Dagan indique¹² :

« L'Amorrite qui ne connaît ni maison ni ville,
peuple stupide qui habite dans la montagne. »

Le *Mariage de Martu* décrit avec dédain le sort du peuple amorrite¹³ :

« Qui vit sous une tente, [frappé] par le vent et la pluie (...) »

Clairement, face à la civilisation urbaine de Mésopotamie, le mode de vie nomade était l'objet du plus grand mépris : non seulement l'habitat des Amorrites n'était pas fixe, mais encore il n'était pas construit en dur. Deux termes akkadiens semblent avoir été employés pour désigner la tente. Celui de *kuštarum* est connu depuis longtemps, mais très rarement employé à Mari. On ne connaît que ce passage d'une lettre encore inédite¹⁴ :

« Quand le troupeau des ovins des Bédouins sera à la pâture dans le pays,
vous n'infligerez pas de dommage à leurs troupeaux ni à leurs tentes,
(sinon) je te^{sic} ferai la guerre. »

Cependant, en 1988, puis en 1995, J.-M. Durand a montré que le terme mystérieux *huruppatum* ainsi que sa variante (*h*)*urpatum* désignait également une tente¹⁵. Ces mots dérivent de la racine 'RP et décrivent donc une

¹⁰ J.-M. DURAND, *La Nomenclature des habits et des textiles dans les textes de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris Tome I*, ARM 30, Paris 2009, p. 164-172.

¹¹ Id., *ibid.*, p. 169.

¹² COOPER, *op. cit.* (n. 6), p. 32 : mar-dú é nu-zu uru^{ki} nu-zu / lú lál-lá hur-saĝ-ĝá tuš-a.
¹³ Ligne 133 ; cf. *supra* note 2.

¹⁴ A.3200 (cité par J.-M. DURAND dans ARM 26/1, p. 117 n. 70 et à nouveau dans ARM 30, p. 55) : (13') *i-nu-ma im-me-er-tum ša LÚ.HA.NA.MEŠ* (14') *i-na ma-ti-ma ir-te-ú mi-im-ma a-na im-me-er-ti-š[u]* (15') *ù a-na ku-uš-ta-ra-ti-šu tu-ga-al-la-la-ma* (16') *it-ti-ka a-na-ak-ki-ir*.

¹⁵ J.-M. DURAND, « *Urpatum* = "tente" », NABU 1995/49. Noter que M. Streck a oublié cette référence, ne citant que *kuštarum* dans A.3200 (AOAT 271/1, p. 60). Voir depuis D. E. FLEMING, « Mari's Large Public Tent and the Priestly Tent Sanctuary », VT 50, 2000, p. 484-498 (on ne trouvera rien de plus dans le livre plus récent de M. M. HOMAN, *To Your Tents, O Israel! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of Tents in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, CHANE 12, Leyde/Boston/Cologne 2002).

structure « qui fait de l'ombre »¹⁶. Le fait de vivre sous la tente était sûrement l'élément le plus marquant du mode de vie des nomades amorrites. C'est la raison pour laquelle les textes de Mari les décrivent très souvent par le terme de Hanû, dont J.-M. Durand a montré qu'il signifiait « celui qui habite sous la tente », faisant dériver ce nom de la racine ḤN', par laquelle est désignée la tente en hébreu¹⁷.

1.3. Les tabous alimentaires

Du point de vue alimentaire, les Amorrites étaient supposés briser deux tabous, en déterrants des truffes et en mangeant de la viande crue.

1.3.1. La récolte de truffes

En ce qui concerne les truffes, il s'agit d'un élément naturel de la steppe¹⁸. Comme me le rappelle H. Reculeau, l'appellation est impropre, car il ne s'agit pas de la même famille de végétaux que les truffes de nos pays : on a affaire à la famille des *Terfezia* et non à celle des *Tuber*¹⁹. Néanmoins, le terme garde tout son sens au niveau économique et social : il s'agissait – et il s'agit toujours – d'un mets de luxe. Aujourd'hui encore, au printemps, de telles truffes sont ramassées dans la steppe²⁰. Elles constituent de nos jours comme autrefois un présent de choix²¹. Les gouverneurs de Zimri-Lim en annonçaient l'envoi au roi²² :

¹⁶ Voir par exemple la photographie de nomades sous une tente prise par la mission archéologique allemande d'Assur aux environs de 1900, reproduite dans H. KLENGEL, *Zwischen Zelt und Palast*, Leipzig 1971, p. 160 (en haut).

¹⁷ DURAND, *op. cit.* (n. 8), p. 97-128, spéc. p. 113 n. 138.

¹⁸ « Ce terme est traduit par "truffe", depuis la note de Ch.-F. J. [JEAN] dans RA 43, p. 85. Il est effectivement analogue à l'arabe *kam'a*. La réalité qui existe encore aujourd'hui n'a certainement pas droit à l'appellation prestigieuse de "truffe" et ressemble bien plutôt à un champignon blanchâtre, au goût plutôt insipide, dont on fait des conserves ou des brochettes. D'où ma traduction de "champignon du désert" » (J.-M. DURAND, LAPO 16, p. 311-312). Voir la bibliographie dans la recension par M. STOL de ARM 14, *BiOr* 35, 1978, p. 220a ad n^{os} 35-36.

¹⁹ Pour la critique de l'identification des *kam'atum* avec l'*agaricus campestris* proposée par W. HEIMPEL (« Mushrooms », *NABU* 1997/3), voir H. RECULEAU, *Recherches sur les paysages ruraux de la vallée du Moyen-Euphrate au deuxième millénaire av. J.-C.*, Thèse inédite de l'EPHE, Paris, 2006, p. 241.

²⁰ Voir la photographie d'un impressionnant tas de truffes (*kam'a*) récoltées dans la région d'Assur, d'après un cliché de la mission archéologique allemande (ca. 1900), reproduit dans KLENGEL, *op. cit.* (n. 16), p. 160 (au milieu).

²¹ Contrairement à ce que M. BIROT avait cru (*Syria* 50, 1973, p. 3, suivi par M. STOL, *BiOr* 35, 1978, p. 220 n. 12), aucun texte ne documente la commercialisation de truffes ; cf. D. CHARPIN, « Cueillette de champignons », *NABU* 1989/58.

²² FM 2 62. Voir aussi les lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggaratum (FM 2 34 ; ARM 2 104 ; ARM 14 35 et 36). Voir également la lettre de Zakira-Hammu, gouverneur de Qaṭṭunan, ARM 27 54 : les hommes qu'il avait envoyés ramasser des truffes ont rapporté des *gip'u*, de la même espèce que les truffes. Sur l'ordre du gouverneur, ils trouvent ensuite des truffes (*kam'atum*) qu'il fait porter au roi. Ces deux

« Dis à mon seigneur : ainsi parle Hadni-Illum-ma, ton serviteur. La ville de Qaṭṭunan et le district vont bien. Les pluies ont été continues et des champignons du désert (*kam'atum*) viennent d'apparaître dans le district. J'en ai fait porter chez mon seigneur ainsi que deux œufs d'autruche. »

Une telle pratique s'est poursuivie longtemps : les nomades de la région de Hatra avaient coutume, chaque printemps, d'offrir à Saddam Hussein les plus grosses truffes découvertes dans la steppe²³.

Reste à comprendre en quoi l'image d'un Amorrite qui déterre une "truffe du désert" selon le *Mariage de Martu* représente une transgression. Une première traduction ne fait pas de lien entre les deux parties de la ligne 135 et donne à la seconde un sens politique. J. Cooper traduit ainsi :

« A person who digs for truffles in the highlands, who knows not how to pay homage. »

Le sens politique est encore plus clair dans la traduction de J. Klein :

« A man who digs up mushrooms at the foot of the mountains, who knows no submission. »

Il me semble qu'il faut prendre en compte les deux lignes du texte qui précèdent, en considérant qu'elles doivent être vues ensemble :

« Qui vit sous une tente, [frappé] par le vent et la pluie, [qui ne fait pas] de prière,
Qui habite les montagnes, [qui ne connaît pas] les places [des dieux],
Un peuple qui déterre les "truffes" des montagnes, qui ne connaît pas la soumission. »

On voit qu'à chaque fois le premier hémistiche décrit la vie de ces nomades et la seconde une obligation religieuse qu'ils ne connaissent pas. En ce qui concerne les truffes, il me semble que le texte sumérien n'a pas encore été exactement compris, parce que dans la seconde moitié de la ligne, on est passé directement du sens littéral au sens figuré : le texte signifie en mot à mot « qui ne plie pas le genou ». Le sumérien *du₁₀--gam* est équivalent à l'akkadien *kamâsum* « s'agenouiller (en geste de prière ou de soumission) ». Il me semble donc que l'Amorrite est présenté comme un goinfre, qui n'hésite pas à s'accroupir pour s'emparer de délicieuses truffes, mais est incapable de s'agenouiller pour prier un dieu²⁴. Quoi qu'il en soit, l'idée

mots se retrouvent encore aujourd'hui en arabe (respectivement *kam'a* et *gab'atun* (cf. W. HEIMPEL, « Mushrooms », *NABU* 1997/3).

²³ Je tiens cette information de Roberta Venco Ricciardi, archéologue italienne de Hatra. Pour la récolte de truffes et autres plantes sauvages (notamment à usage médical) par les modernes 'agédât, voir O. D'Hont, *Vie quotidienne des 'agédât: techniques et occupation de l'espace sur le Moyen-Euphrate*, Damas 1994, p. 41-46.

²⁴ Une autre interprétation a été suggérée à M. Streck par D. O. Edzard (AOAT 271/1, 2000, p. 75 n. 3) : le verbe *kamâsum* ferait ici allusion à une posture de table (la suggestion de D. O. Edzard est incompréhensible sans un renvoi à ma note « Postures de

force est que l'Amorrite se nourrit de plantes non cultivées que l'on doit déterrer : de la même façon, les Huns ont été présentés comme consommateurs de racines²⁵.

1.3.2. La viande crue

Autre trait commun à la description des Amorrites et à celle des Huns : ils mangeaient la viande crue. Nous ne possédons aucune information dans les archives de Mari sur le fait que des nomades aient mangé de la viande crue, mais le contraire serait étonnant, vu la nature de nos sources.

Dans une lettre où Samsi-Addu se soucie du ravitaillement de soldats recrutés parmi les nomades sous les ordres de Yarim-Addu, il est question de viande et de vin²⁶ :

« Dis à Yasmah-Addu : ainsi parle Samsi-Addu, ton père. Pars à Šubat-Šamaš faire prendre connaissance de cette tablette de moi à Sin-teri, Mut-Bisir ainsi qu'à Mašum, le "scribe amorrite". Voilà que je t'envoie l'armée de Yarim-Addu avec Qarradum. Envoie un message aux Bensim'alites et aux Benjaminites pour qu'ils te viennent en aide. En ce qui concerne leur ravitaillement et celui de l'armée qui est sous tes ordres, tant en farine qu'en pain aigre que le pays aura préparé pour ma venue, il faudra chaque fois donner mensuellement à l'armée moitié farine et moitié pain. Fais entrer dans les citadelles de la troupe dotée d'un armement léger. Lorsque tu l'auras fait, fais-toi un bataillon pris sur le pays bédouin. Il faut que cette troupe ait tout son saoul de viande et de vin. Qu'ils n'aient pas de motifs de mécontentement concernant viande et vin. »

Cette lettre ne dit pas comment la viande était consommée. Récemment, M. Streck a tenté de dédramatiser la description des Amorrites comme mangeurs de viande crue. Il a indiqué : « "Viande non cuite" ne signifie guère "crue", simplement "non cuite dans l'eau". Emporter des marmites d'argile(!) lors des déplacements saisonniers était problématique dans de telles circonstances²⁷. » Il sous-entend apparemment que les Amor-

table », *NABU* 1992/123, qui manque à la discussion de M. Streck). Il faut cependant avouer qu'on ne voit pas très bien quelle serait la logique du passage.

²⁵ Selon la célèbre description d'Ammien Marcellin : « Les Huns ne cuisent ni n'assaisonnent ce qu'ils mangent, et se contentent pour aliments de racines sauvages, ou de la chair du premier animal venu, qu'ils font mortifier quelque temps, sur le cheval, entre leurs cuisses » (livre XXXI, traduction Nisard, Paris, 1869, p. 347). Voir I. BONA, *Les Huns. Le grand empire barbare d'Europe (IV^e-V^e siècles)*, Paris 2002.

²⁶ ARM 1 60.

²⁷ « "Ungekochtes Fleisch" heisst kaum "ungar", sondern lediglich "nicht in Wasser gekocht". Das Mitführen von Kochtöpfen aus Ton(!) war auf der saisonalen Wanderung unter Umständen problematisch (freundlicher Hinweis von Michael Fritz M.A.) » (AOAT 271/1, p. 75 Anm. 5). Ce point de vue a été réitéré dans M. STRECK, « Die Religion der amurritischen Nomaden am mittleren Euphrat », in M. HUTTER & S. HUTTER-BRAUNSAR éd., *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichten Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr." (Bonn, 20.-22. Februar 2003)*, AOAT 318, Münster 2004, p. 421-432, spéc. p. 421 n. 2.

rites pouvaient rôtir la viande. La seule allusion explicite que nous ayons à ce sujet concerne un sacrifice offert par le prince bédouin Yagih-Addu²⁸ :

« Le jour où j'ai fait porter cette tablette de moi à mon seigneur, Yagih-Addu, s'étant installé sur la rive opposée à la ville de Terqa, a offert un sacrifice. Une troupe d'une centaine d'hommes allait avec lui. Il a découpé les viandes rôties et s'est levé pour partir. »

J'ajouterai une observation que j'ai pu faire en Syrie. La femme de notre gardien à Tell Mohammed Diyab, qui n'avait jamais connu la vie nomade, continuait par tradition à cuire le pain à la bédouine, sur des plaques de métal sous lesquelles elle allumait un feu, et non pas dans un four à pain en argile (*tannour*), par définition intransportable.

La description des nomades comme mangeurs de viande crue n'est qu'un *topos* classique dans la description des Barbares, comme on l'a vu plus haut à propos des Huns (*supra* note 25) ; on rappellera aussi que le mot *Eskimo* pour désigner les Inuits serait un terme algonquin qui signifie « mangeur de viande crue ».

Pour compléter ces indications sur l'alimentation des Amorrites, on peut citer un proverbe sumérien qui se moque d'eux, car ce sont des gens incapables de reconnaître des mets civilisés²⁹ :

« (Un gâteau) a été fait avec des céréales-*gunida* au lieu de miel : l'Amorrite l'a mangé et n'a pas reconnu ce qu'il y avait dedans. »

1.4. Les pratiques religieuses

Les pratiques religieuses des nomades amorrites paraissaient scandaleuses aux yeux des auteurs des textes sumériens déjà cités.

1.4.1. Pas de crainte du parjure

Dans la description des Amorrites qu'on trouve dans le texte du *Mariage de Martu*, figure un passage généralement traduit ainsi³⁰ :

« Ils mangent le tabou du dieu Nanna, ils n'ont pas de crainte. »

Ce passage n'a pas encore été compris correctement, parce qu'il n'a pas été rapproché des pratiques juridiques attestées par les archives de

²⁸ Inédit A.2552, extrait cité par J.-M. DURAND, « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite. (I) Les clans bensim'alites », in C. NICOLLE éd., *Nomades et sédentaires en Mésopotamie. Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 10-13 juillet 2000*, Amurru 3, Paris 2004, p. 111-198, spéc. p. 163.

²⁹ B. ALSTER, *Proverbs of Ancient Sumer The World's Earliest Proverb Collections*, Bethesda 1997, p. 103 (collection 3.140) : gig-gú-nida lál-gim íb-ak, mar-dú ì-gu₇-a níĝ-ša-bi nu-un-zu.

³⁰ KLEIN, *op. cit.* (n. 1), p. 112 : (128) an-zil-gu₇-^dnanna-[kam] ní nu-[tuku-tuku]. La traduction donnée p. 115 est : « *They are those who eat the taboo [of] Nanna, [they have] no reverence.* »

royaumes amorrites comme celui de Mari. Dans certains textes, on trouve l'expression « manger un serment » (*nīšam akālum*), qu'on peut rapprocher d'une autre analogue, « manger un *asakkum* (lit. un tabou) ». On a longtemps cru qu'une telle expression devait être prise au sens figuré³¹ ; cependant, il a pu être montré que dans ce contexte, l'énoncé d'un serment par le jureur s'accompagnait de l'ingestion de matières porteuses d'une malédiction au cas où le jureur transgresserait son serment³². Notre passage peut donc être compris comme :

« Ils prêtent serment par le dieu Nanna sans craindre (de se parjurer). »

Le fait qu'il soit ici question de Nanna pourrait montrer que la rédaction du texte remonte à l'époque de la troisième dynastie d'Ur, quand Nanna jouait un rôle primordial en tant que dieu de la capitale.

1.4.2. Pas de prières ni de lieux pour les dieux

On a déjà vu que le texte du *Mariage de Martu* décrit les Amorrites comme un peuple impie³³ :

« Qui vit sous une tente, [frappé] par le vent et la pluie, [qui ne fait pas] de prière,

³¹ Voir en ce sens le commentaire de M. Geller : « The related terms *azag* and *anzil*, both of which mean "(something) sacred," are partially synonymous with *nīg-gig*, without the implications of trouble or disease. The word *azag* / *asakku* often occurs as a figure of speech with *gu₇* / *akālu*, meaning "to violate something sacred," "to commit a sacrilege," although here one must reject literal interpretations of "eating the *azag*" as the physical act of eating something consecrated, *pace* van der Toorn, *Sin and Sanction* p. 42 ; cf. J. E. WANSBROUGH, *BSOAS* 51, 1988, 208. Similar expressions, such as *karša akālu*, "to eat in pieces" only mean "to slander" or "denounce." » (M. GELLER, « Taboo in Mesopotamia. A Review Article », *JCS* 42, 1990, p. 105-117, spéc. p. 111 n. 31). Il ajoutait cependant : « Nevertheless, *azag-gu₇* may occasionally be understood quite literally, as is clear from a Nippur court case in which a corrupt *ugula*-official is sentenced to death (cf. ROTH, *AfO* 31, 1984, 9: 12-15): *inim azag^{ag} gu₇-a inim udu i-nun² eša siskur lugal-ka ku₅-ra-¹a¹*, "The charge was 'consuming the *azag*,' the charge was cutting off the royal offerings of sheep, ghee, and flour." The use of the expression in concrete legal jargon indicates that the *ugula* had probably misappropriated or misused temple property in the same way that he interfered with royal offerings. » Il faut en réalité comprendre que l'intendant du temple n'avait pas respecté les engagements qu'il avait pris par serment lors de son entrée en fonction (à l'image de ce que montrent des textes de Mari pour d'autres charges comme celles de devin ou de gouverneur ; cf. en dernier lieu D. CHARPIN, « Un nouveau "protocole de serment" de Mari », in S. C. MELVILLE & A. L. SLOTSKY éd., *Opening the Tablet Box : Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, CHANE 42, Leyde/Boston 2010, p. 51-77).

³² D. CHARPIN, « "Manger un serment" », in S. LAFONT éd., *Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées 10-11, 1997, p. 85-96. Voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Les formulaires juridiques des contrats de Mari à l'époque amorrite : entre tradition babylonienne et innovation », in S. DÉMARE-LAFONT & A. LEMAIRE éd., *Trois millénaires de formulaires juridiques*, Hautes études orientales 48, Genève 2010, p. 13-42, spéc. p. 37-41.

³³ Voir ci-dessus note 2, lignes 133-134.

Qui habite les montagnes, [qui ne connaît pas] les places [des dieux] »

Ces éléments sont la conséquence logique d'autres traits de leur description. Les Amorrites n'ayant pas de villes, ils sont supposés ne pas disposer d'endroits où faire leur dévotion.

Cependant, les décrire comme étant « l'abomination (nîg.gig) des temples des dieux » (*Mariage de Martu*, l. 130) ne correspond pas à l'image que donnent les archives de Mari, qui évoquent souvent la fréquentation des temples urbains par des nomades³⁴. Lorsque ces derniers demandaient à entrer dans les villes pour faire leurs dévotions, les autorités locales étaient parfois inquiètes³⁵. Dans d'autres cas, la conclusion d'une alliance s'effectuait dans un sanctuaire³⁶ :

« Asdi-Takim et les rois du Zalmaqum, les Scheiks-*sugâgum* et les Anciens des Benjaminites, ont tué l'ânon dans le temple de Sin de Harran. »

Un certain nombre de lettres parlent également des dévotions des Bédouins dans un endroit appelé Mahanum. Après avoir pensé qu'il s'agissait d'un endroit particulier, Jean-Marie Durand se demande maintenant s'il ne s'agirait pas d'une sorte de sanctuaire itinérant³⁷.

Enfin, la description de la piété des Amorrites aurait dû mentionner l'importance du culte des pierres levées : les archives de Mari ont maintenant complété la documentation archéologique sur ce sujet³⁸. Comme pour les autres thèmes déjà examinés, la description des textes littéraires est purement négative sur ce point.

1.4.3. Pas de lieu où enterrer les morts

Les Amorrites n'auraient pas de lieu pour enterrer les morts (*Mariage de Martu*, l. 138). Cette notation s'explique par les coutumes funéraires des habitants des villes de Sumer : les morts de la famille étaient enterrés dans

³⁴ Références dans STRECK, *op. cit.* (n. 27), p. 423.

³⁵ Dans d'autres cas, ce sont les nomades qui n'osent pas, comme Yagih-Addu dans la lettre de Sammetar A.2552 déjà citée (*supra* note 28). « Or moi, ayant pris position face à lui avec une troupe nombreuse, je lui ai envoyé le message suivant : "Pourquoi as-tu offert à cet endroit-là (tes offrandes) ? Entre et sacrifie devant Dagan !" Je lui ai envoyé (ce) message et, lui, m'a fait cette réponse : "Pourrais-je faire un sacrifice quelconque ? Auparavant, lorsque nous (les Benjaminites) résidions à Terqa, nous avions déclaré : 'Terqa est franche pour Dagan'. Voilà ce que nous avions dit. Auparavant, des Soubaréens et des gens de Hahhum gardaient le devant de la grand porte (de la ville). Aujourd'hui, ce sont des gens de Larsa qui le font. Quel accès pourrais-je avoir ?" Voilà la réponse qu'il m'a faite. »

³⁶ ARM 26/1 24 : 10-12.

³⁷ J.-M. DURAND, « Le *mahanum* du dieu de l'Orage », *RA* 105, 2011, p. 157-163.

³⁸ J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VIII. Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Mémoires de NABU 9, Paris 2005. Voir depuis L. MARTI, « Pierres levées et monuments commémoratifs : l'apport des textes de l'Euphrate syrien », in T. STEIMER-HERBET éd., *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens*, BAR Int.Ser. 2317, 2011, p. 191-201.

des caveaux situés sous le sol même de leurs maisons³⁹, d'où l'équation : pas de maison, pas de tombe. Nous savons qu'en réalité les Amorrites nomades inhumaient leurs morts dans la steppe, élevant sur les tombes des amoncellements de pierres. C'est ce que montrent à la fois les fouilles récentes des cairns dans la région du Djebel Bishri, et les textes de Mari⁴⁰.

2. UN IDÉAL GUERRIER... MENACÉ DE DÉGÉNÉRESCENCE

Les Amorrites sont décrits comme des animaux prédateurs et de fait leurs activités destructrices sont attestées. Cependant, le processus de sédentarisation auquel certains d'entre eux succombèrent risquait d'affaiblir leur idéal guerrier.

2.1. Une image de destructeurs

Le caractère guerrier des Amorrites est souligné dans l'inscription du roi d'Ur Šu-Sin déjà citée⁴¹ :

« Alors, les Amorrites, un peuple destructeur aux instincts bestiaux, tels des loups qui [...] les enclos à moutons, peuple qui ignore (la culture du) grain, [...]. »

Dans ce texte, l'accent est mis avant tout sur le caractère prédateur des Amorrites : le roi d'Ur est un « bon pasteur », qui édifie un mur pour protéger son peuple de ces loups⁴².

L'importance des valeurs militaires chez les Amorrites explique sans doute également pourquoi le plus haut grade dans les armées paléobabyloniennes était celui de GAL MAR.TU ou UGULA MAR.TU, littéralement le « chef des Amorrites »⁴³.

³⁹ Voir ma contribution sur « Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléobabylonienne : l'apport des textes d'archives », in J.-M. DURAND, Th. RÖMER & J. HUTZLI éd., *Les Vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, OBO 257, Fribourg/Göttingen 2012, p. 19-32.

⁴⁰ Voir S. FUJII & T. ADACHI, « Archaeological Investigations of Bronze Age Cairn Fields on the Northwestern Flank of Mt. Bishri », in K. OHNUMA & A. AL-KHABUR éd., *Formation of Tribal Communities: Integrated Researches in the Middle Euphrates, Syria*, al-Rāfidān special issue, Tokyo, 2010, p. 61-77 et D. CHARPIN, « The Desert Routes Around the Djebel Bishri and the Sutean Nomads According to the Mari Archives », *ibid.*, p. 239-245 (spéc. p. 244-245).

⁴¹ D. FRAYNE, *Ur III Period (2112-2004)*, RIME 3/2, p. 299, Šu-Sin n° 1 : v (24) u₄-bi-t[a] (25) mar-dú lú ha-lam-m[a] (26) dím-ma-ur-ra-gin₇ (27) ur-bar-ra-gin₇ (28) tūr [x] [x] (29) lú [še nu]-zu.

⁴² À propos de ce mur, voir récemment W. SALLABERGER, « Die Amurriter-Mauer », in A. NUNN éd., *Mauern als Grenzen*, Mainz 2008, p. 27-37 et la critique de MICHALOWSKI, *op. cit.* (n. 4), p. 122-169.

⁴³ Voir à ce sujet OBO 160/4, p. 57-58.

On trouve plusieurs exemples de destructions explicitement attribuées aux Amorrites dans les lettres retrouvées à Ešnunna, qui datent de la période immédiatement postérieure à la chute de la troisième dynastie d'Ur. Un correspondant écrit ainsi au roi d'Ešnunna⁴⁴ :

« La ville est placée sous la menace des Amorrites. Je la fortifie pour mon seigneur. »

Un autre correspondant alerte un voisin sur un danger imminent⁴⁵ :

« Zihada a pris 2000 Amorrites et ils marchent contre toi. C'est urgent ! Ne fais aucun travail, mais que pendant la nuit et à l'heure de la sieste la garde ne descende pas du mur. »

Une lettre tente au contraire de rassurer le roi d'Ešnunna sur la situation dans la ville où se trouvait l'expéditeur⁴⁶ :

« La troupe va bien, la ville va bien. La garnison de mon seigneur est forte. Même si les Amorrites faisaient la guerre pendant 10 ans et s'ils apportaient 10 béliers, 10 tours de siège et 20 échelles de siège, je resterais fort dans ma ville. Que mon seigneur ne s'inquiète pas. »

L'insistance même de cette missive montre bien la dangerosité des troupes amorrites et la crainte que suscitait leur approche⁴⁷.

2.2. Le danger de ramollissement

Il semble que ce caractère guerrier des Amorrites se soit parfois émoussé, certains d'entre eux cédant aux charmes de la vie sédentaire, préférant rester enfermés dans leur maison à faire bonne chère plutôt que de partir faire la guerre. Une lettre écrite par un chef nomade à un de ses homologues en témoigne⁴⁸ :

« Avant mon départ, j'ai parlé en ces termes : "Tu dois venir avec moi ! Zimri-Lim a décidé de faire route" et, toi, tu envisages de manger, de boire et de dormir mais pas d'aller avec moi. Rester inactif et couché ne te fait pas rougir. Moi, je te jure que je ne suis jamais resté toute une journée sans bouger à la maison ! Jusqu'à ce que je sorte à l'extérieur pour m'aérer, j'ai un sentiment d'étouffement.

⁴⁴ AS 22 6 : 3-8.

⁴⁵ AS 22 7 : 3-16. Pour le sens de *mušlalum* l. 13, voir le parallèle dans ARM 26/1 168 : 31, avec la note afférente de J.-M. Durand.

⁴⁶ AS 22 9.

⁴⁷ On retrouve ici l'idée que les nomades ne sont en principe pas capables de mener une vraie guerre et en particulier d'assiéger une ville. Voir l'inédit de Mari A.3862, cité dans D. CHARPIN, « Guerre et paix dans le monde amorrite et post-amorrite », in H. NEUMANN et al. éd., *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien. 52^e Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 17.-21. Juli 2006*, AOAT 401, Münster, 2014, p. 189-214 (p. 207 notes 102 et 103).

⁴⁸ A.1146 (= LAPO 16, p. 146 n°38).

(...) Dis-moi pourquoi j'aurais besoin de te calomnier ? Peut-être que jamais vent chaud ou froid n'a fouetté ton visage ! Tu es indigne de ta race ! Là précisément où père et mère ont contemplé tes traits après que tu es tombé du sexe de ta mère, tu ne fréquentes que sexe de femme. Tu n'as pas la moindre (autre) expérience. Au contraire, regarde-moi : jusqu'à présent, j'ai failli périr et me suis sauvé de la mort. Au milieu de la ville d'Ahuna, à dix reprises, j'ai réussi à me sortir d'une émeute. Pourquoi maintenant ne pas me tenir pour un Dumuzi ? Au comput de l'année, on le tue ; à chaque... il revient au temple d'Annunitum. Moi-même, voici comment j'ai toujours procédé : sur le grain que j'ai fait, je n'ai pas fait de réserves mais [...]. »

P. MARELLO a justement interprété cette lettre remarquable comme une apologie de la vie nomade, caractérisée par la vie au grand air et par son idéal guerrier. M. STRECK, en taxant cette interprétation d'anachronique⁴⁹, n'a rien compris à ce texte, obsédé qu'il était par la différence entre petits nomades éleveurs d'ovins et grands nomades éleveurs de dromadaires. C'est oublier l'ampleur des déplacements saisonniers des Amorrites : les Benjaminites du Moyen-Euphrate se rendaient chaque été jusque dans la région du Liban⁵⁰ et en revenaient quelques mois plus tard⁵¹. Dans une autre partie de sa lettre, l'auteur raille explicitement l'esprit de thésaurisation : il ne faut pas croire qu'on achète la fidélité des gens avec de l'argent (l. 21-22), et il ne sert à rien de faire des réserves de grain (l. 45-46). La mention du vent chaud ou froid peut être directement mise en relation avec la description du *Mariage de Martu* (l. 133) : on est bien là dans l'apologie de la vie en plein air et des activités guerrières.

3. UNE COMPLÉMENTARITÉ ÉCONOMIQUE

Les descriptions littéraires des Amorrites mettent l'accent – négativement – sur le fait que ces gens ignoraient la culture des céréales ; la réalité montre en fait une remarquable complémentarité économique entre sédentaires et nomades dans la Haute-Mésopotamie du XVIII^e siècle.

3.1. Une description surtout négative des pasteurs

Les descriptions des textes sumériens sont le plus souvent négatives : au lieu de dire que les Amorrites sont des éleveurs, les scribes indiquent qu'ils

⁴⁹ AOAT 271/1, p. 73 et p. 74 n. 3. Il conspu également l'interprétation du discours d'Išum dans l'*Épopée d'Erra* (I 47-51) qu'avait donnée E. Reiner et que P. Marello a suivie. E. Reiner avait (justement) commenté ce texte comme présentant la figure du « noble nomad who despises the effeminate sybaritic city dweller ».

⁵⁰ Voir DURAND, *op. cit.* (n. 28), p. 118 sq.

⁵¹ Voir la lettre de Dadi-hadun FM 8 30, où le chef nomade indique qu'en cinq ans il est passé dix fois devant un monument funéraire ; commentaire de DURAND, *op. cit.* (n. 28), p. 160-161.

ne connaissent pas l'agriculture. Le reproche figure déjà dans la *Malédiction d'Akkad*, un texte qu'on sait avoir été rédigé dès l'époque d'Ur III⁵² :

« Les Amorrites des montagnes, peuple qui ignore l'agriculture (lit. : le grain). »

On retrouve le même motif dans l'*Épopée de Lugalbanda* et dans une inscription de Šu-Sin. Le seul texte qui présente les choses de manière positive est le mythe d'*Enki et l'ordre du monde*. Lorsque le dieu assigna à chaque groupe sa destinée, il prit en compte les particularités des Amorrites⁵³ :

« À celui qui n'a ni ville, ni maison,
À l'Amorrite, Enki fit présent du bétail. »

3.2. La complémentarité économique

La complémentarité économique entre nomades et sédentaires a été soulignée maintes fois par les commentateurs modernes. L'un de ces auteurs, M. ROWTON, a mis en vogue le concept de dimorphisme : la Mésopotamie se caractériserait par la présence de deux segments socialement hétérogènes mais économiquement complémentaires. Il interprétait en ce sens le texte du *Mariage de Martu*⁵⁴ :

« Much has been written about the age old conflict between nomad and sedentary. But that is only one side of the story. The other is mutual need. Both these themes are already reflected in Sumerian literary tradition concerning the Mardu nomads. In this myth they are represented by the god, Mardu, as savage barbarian. Yet the story has a happy ending, with Mardu marrying the townsman's daughter. »

Je voudrais ici souligner que cette complémentarité est *explicitement décrite* dans les archives de Mari, étant à la fois *consciente* et *organisée*. C'est ce que montre une lettre du chef de pâture Ibal-El au roi Zimri-Lim publiée par M. Guichard il y a dix ans, mais dont l'importance n'a pas encore été suffisamment notée en dehors des spécialistes de Mari⁵⁵ :

⁵² Ligne 46 : mar-dú kur-ra lú še nu-zu.

⁵³ *Enki et l'ordre du monde*, l. 248-249 : uru-nu-tuku é nu-tuku-ra / ⁴en-ki-ke₄ mar-dú máš-anše saḡ-e-eš mu-ni-rig₇.

⁵⁴ M. B. ROWTON, « Enclosed Nomadism », *JESHO* 17, 1974, p. 1-30 (p. 29-30).

⁵⁵ FM 6 9 : (8') iš-tu ra-za-ma-a^{ki} ia-sa-an aš-ba-tam-ma (9') bu-nu-eš₄-tár zu-zu-ú sa-am-si-e-ra-ah (10') i-ni-iš-ul-me ù sà-am-bu-ga-ⁿⁱ (11') ap¹-qí-id a-na pu-hu-ur LUGAL.MEŠ šu-ut (12') [ha-ià]-su-ú-um sa-am-me-e-^{tar} (13') [ù LUGAL.MEŠ] i-da-ma-ra-aš ka-la-šu-[n]u (14') [a-na ma-la-ha]-tim^{ki} ša sa-ri-im (15') [aṭ-ru-u]s- < sú > -nu-ti-ma ap-qí-is-su-nu-[ti] (16') [ù a-wa¹-tim] ki¹-a-am aš-ba-as-sú-nu-šì-im (17') um-ma a-na-ku-ma iš-tu pa-na ù wa-ar-ka (18') ha-na.MEŠ re-ú-ka ù at-ta LÚ./ENGAR-šu (19') i-na-an-na am-mi-nim še-em ši-pa-a-at (20') ha-na.MEŠ ta-ak-la-a (21') an-né-e-tim ù ma-da-tim-ma ad-bu-ub-šu-nu-šì-im (22') [i-na] a-wa-tim li-ib- < bi > -šu-nu ú-ni-ih-ma (23') [i-na-an-n]a da-mi-iq-tam 0,0.2.1 qa ì (24') [x AN]ŠE TA.ÀM še-em ši-pa-a-tam (25') [a-na LÚ ha]-na.MEŠ iš-ku-nu i-ša-ri-iš (26') [a-na be-l]l¹-ia i-da-ab-bu-bu. Texte publié par M.

« Ayant quitté Razama de Yussan, j'ai approvisionné Bunu-Eštar, Zuzu, Samsi-Erah, Iniš-ulme et Sambugani. À [Malah]atum (?)⁵⁶ du Sarum pour l'assemblée des rois, celle de Haya-Sumu, Sammetar et tous les rois de l'Ida-Maraš, je les ai envoyés et je les ai approvisionnés. Alors je leur ai tenu le discours suivant : "Depuis toujours et pour longtemps les Bédouins sont tes pasteurs et, toi, tu es leur cultivateur. Pourquoi, maintenant, as-tu retenu le grain-šipâtum des Bédouins ?" Voilà ce qu'entre autres choses je leur ai dit. Par la parole, j'ai apaisé leur cœur, et à présent on a déposé en signe de bonnes relations pour les Bédouins 21 litres d'huile et [x] ânées de grain-šipâtum chacun. Ils ont parlé droitement pour mon seigneur. »

Dans ce texte tout à fait exceptionnel, Ibal-El reproduit le discours qu'il a tenu aux rois de l'Ida-Maraš, autrement dit le cœur du triangle du Habur⁵⁷. Il s'adressa à eux en les apostrophant au singulier : on ne peut rêver affirmation plus consciente de la complémentarité entre Bédouins éleveurs et habitants de l'Ida-Maraš agriculteurs. Ces derniers doivent verser une redevance en huile et en grain aux Bédouins⁵⁸. On peut penser que la contre-partie est la protection militaire.

CONCLUSION

Je terminerai par une remarque concernant la langue : les Amorrites parlaient un idiome sémitique, mais différent de l'akkadien⁵⁹. On sait mainte-

GUICHARD, « Le Šubartum occidental à l'avènement de Zimri-Lîm », in D. CHARPIN & J.-M. DURAND éd., *Florilegium marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot*, Mémoires de NABU 7, Paris 2002, p. 119-168 (spéc. p. 158-161).

⁵⁶ La lecture du toponyme est discutée, cf. en dernier lieu M. Guichard, « Nouvelles données sur Zalluhân, un petit royaume des bords du Habur d'après les archives de Mari », in N. ZIEGLER & E. CANKIR-KIRSCHBAUM éd., *Entre les fleuves II. D'Aššur à Mari et au-delà*, BBVO 24, Gladbeck 2014, p. 81 n. 38.

⁵⁷ On doit noter que ce passage n'est pas unique. Dans un autre texte, Ibal-El rappelle la caractéristique des nomades qui est d'ignorer les frontières, en les comparant sur ce point aux marchands (A.350 +, publié par D. CHARPIN, « Tell Mohammed Diyab, une ville du pays d'Apum », in J.-M. DURAND éd., *Tell Mohammed Diyab, campagnes 1987 et 1988*, Mémoires de NABU 2, Paris 1990, p. 117-122, spéc. p. 120 = LAPO 16 333). De telles déclarations explicites sont très rares dans nos sources. Voir également l'extraordinaire lettre A.2730 (DURAND, *op. cit.* [n. 28], p. 120 ; l'ensemble de cette lettre se trouve désormais sur www.archibab.fr).

⁵⁸ Un nouvel exemple de l'importance des livraisons de grain aux nomades dans la région de l'Ida-Maraš vient d'être publié par M. GUICHARD, « Bédouins et sédentaires en Ida-Maraš », *Semitica* 55, 2013, p. 61-74.

⁵⁹ Noter les précautions de GELB, parlant de « the non-Akkadian language that we conventionally designate as Amorite » (I. J. GELB, *Computer-Aided Analysis of Amorite*, AS 21, Chicago 1980, p. vii). Les textes de Mari ont depuis montré que le terme désignant cette langue était bien *amurrîm* (voir note suivante). Pour le rapport entre l'amorrite et l'akkadien, voir en dernier lieu J.-M. DURAND, « Réflexions sur un fantôme linguistique », in C. MITTERMAYER & S. ECKLIN éd., *mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, OBO 256, Fribourg/Göttingen 2012, p. 165-192.

nant qu'il n'y avait pas d'intercompréhension entre les locuteurs de ces deux langues⁶⁰. Cependant, on ne trouve pas à cet égard de description négative, du genre : « Ces gens qui parlent un idiome incompréhensible », ce qui est la définition même du Barbare par les Grecs. Comme l'a souligné W. Röllig⁶¹, aucun texte mésopotamien ne se moque de l'autre en raison de sa langue.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la question de la date et des modalités de l'implantation des Amorrites en Mésopotamie⁶². La confrontation ici menée entre le portrait des Amorrites dans les textes sumériens littéraires et les réalités connues avant tout par les archives de Mari montre que les traits retenus par les auteurs de ces descriptions sont en partie seulement pertinents. Quand c'est le cas, la description ne retient que l'aspect négatif de la chose, dans une volonté claire de déprécier l'autre. On a vu comment la plupart de ces descriptions négatives sont la conséquence du mode de vie nomade des Amorrites⁶³. Dans les faits, on constate une très étroite symbiose où chacun, éleveur comme agriculteur, trouvait son intérêt.

SUMMARY

Sumerian literary texts describe the Amorites as a barbaric people who transgress many taboos, whether in their way of life, in their diet or religious practices. Comparing this portrayal with reality as it is documented in the archives, notably those of the palace of Mari, shows that this negative view is based on prejudices or judgments of value related to the status of the scribes. Often, it relies on real elements or supposed consequences of the established facts. In practical terms, the predatory nature of Amorite nomads tends to diminish. As producers of small livestock, they had an economic role that complemented rather than competed with that of sedentary farmers; certain speeches of Amorite leaders reveal their awareness of the phenomenon.

⁶⁰ Cf. N. ZIEGLER & D. CHARPIN, « Amurritisch lernen », in *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, WZKM 97, Vienne 2007, p. 55-77.

⁶¹ RÖLLIG, *op. cit.* (n. 5), p. 87-97 (p. 93).

⁶² Voir à ce sujet en dernier lieu MICHALOWSKI, *op. cit.* (n. 4), chapitre 5 « The Amorrites in Ur III Times », p. 82-121, dont je ne partage cependant pas l'analyse sur de nombreux points.

⁶³ Je m'écarte donc de la conclusion de STRECK, *op. cit.* (n. 27), p. 430 : « When the Sumerian Martu myth emphasizes a religious antagonism between Amorites and Babylonians it probably reflects a contrast between the Babylonian south and the Amorite north-west rather than a dichotomy sedentary : nomadic ».

TABOUS ET HÉMÉROLOGIES EN ASSYRIE

Lionel Marti, CNRS, UMR 7192

Bien que le Proche-Orient ancien nous ait laissé une abondante documentation, très peu subsiste de la conception théorique que les Mésopotamiens avaient de leur société, tant au niveau politique, que social ou religieux. Cela doit être déduit de documents épars. Il y apparaît que les interactions entre le monde des hommes et celui des divinités étaient nombreuses, raison notamment de l'importance de la divination dans ces sociétés.

Contrairement à une vision trop actuelle, les sciences divinatoires mésopotamiennes n'avaient pas pour but premier de prévoir l'avenir, mais d'interpréter les signes que les divinités transmettaient aux êtres humains pour leur éviter notamment de commettre des fautes, qui pouvaient entraîner l'impureté. Dans ce cas, la personne voyait se détourner d'elle ses divinités protectrices et les autres divinités, la laissant seule et sans protection. Les transgressions conscientes telles que violer un serment par exemple entraînaient de terribles malédictions dont le contrevenant avait conscience¹. Il existait en revanche une multitude d'interdits qui pouvaient être transgressés inconsciemment, par inattention ou méconnaissance. Il était d'autant plus facile de le faire qu'ils variaient en fonction des jours. C'est pourquoi la science des jours fastes et néfastes, l'hémérologie, s'y intéressait de près.

Les recueils d'hémérologies² comportent, outre les indications des jours fastes, néfastes ou mauvais, des prescriptions particulières qui allaient de

¹ On pourra consulter, par exemple, les malédictions encourues par le parjure dans les traités néo-assyriens ; voir S. PARPOLA et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA 2, Helsinki 1988. Voir, en dernier lieu, pour l'époque récente M. SANDOWICZ, *Oaths and Curses. A Study in Neo- and Late Babylonian Legal Formulary*, AOAT 398, Münster, 2012.

² Les textes hémérologiques ne sont actuellement que partiellement publiés. A. Livingstone en prépare une édition complète. Son ouvrage, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars*, CUSAS 25, Bethesda 2013, n'a pu être consulté lors de la rédaction du présent article. Cf. provisoirement A. LIVINGSTONE, « The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice », in E. MATSUSHIMA éd., *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg 1993, p. 97-113 ; A. LIVINGSTONE, « The Magic of Time », in T. ABUSCH et K. van der TOORN éd., *Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Groningue 1999, p. 131-138 ; et L. MARTI, « Les hémérologies néo-assyriennes », in J.-M. DURAND et A. JACQUET éd., *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société asia-*

simples conseils pratiques à de véritables indications de tabous à ne pas transgresser.

Le tabou est représenté par plusieurs mots en akkadien³. Celui qui apparaît le plus souvent dans les hémérologies est *ikkibu*⁴, suivi par la ou les divinités associées. Ce terme, comme d'autres mots appartenant au même champ lexical⁵, était compris par les Mésopotamiens comme désignant à la fois l'interdit et la conséquence de la transgression de ce dernier.

Nous nous intéresserons aux raisons de l'existence de ces interdits dans les hémérologies, pour tenter d'en comprendre la logique. Nous commencerons par présenter le corpus hémérologique et la place qu'y tenaient les interdits, puis nous présenterons ces tabous et, enfin, nous étudierons un cas spécifique, celui des jours « mauvais » et de leurs conséquences.

1. LA PLACE DES TABOUS DANS LES HÉMÉROLOGIES

Définir le corpus des textes hémérologiques est assez délicat. En effet, si certains y appartiennent de l'avis général, le statut d'autres est plus problématique⁶. Les tabous n'apparaissent que dans certains de ces textes et y sont exprimés parfois de manière différente.

1.1. Les jours favorables

De manière générale, les textes hémérologiques sont composés à partir d'une trame sommaire de jours fastes et néfastes, sa forme la plus simple étant une liste de jours favorables, en colonnes⁷ ou sur une même ligne⁸.

tique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France, CIPOA 3, Paris 2010, p. 41-60.

³ Voir notamment K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Studia Semitica Neerlandica 22, Assen/Maastricht 1985, p. 41-44 et M. J. GELLER, « Taboo in Mesopotamia », *JCS* 42, 1990, p. 105-117.

⁴ Pour ce terme et les problèmes liés à sa traduction voir A. LENZI, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19, Helsinki 2008, p. 169 n. 159 ; M. J. GELLER, « Tabu (Taboo) », *RIA* 13, 2012, p. 394-395 et ici-même la contribution de J.-M. DURAND.

⁵ On pense notamment au terme *mâmitu* qui désigne à la fois le serment et la malédiction du parjure. Voir notamment GELLER, *op. cit.* (n. 4), p. 112-114.

⁶ En raison de la diversité de leur contenu et de l'absence, dans certains, des mentions de jours fastes et néfastes. On pourra se reporter au classement de ces textes par R. LABAT, « Hemerologien », *RIA* 4, 1975, p. 317-323 et à la nouvelle classification proposée par LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 2), p. 97-113 ; cf. A. LIVINGSTONE, « How the Common Man Influences the Gods of Sumer », in I. L. FINKEL et M. J. GELLER éd., *Sumerian Gods and Their Representations*, CM 7, Groningue 1997, p. 215-220 ainsi que A. LIVINGSTONE, « The Babylonian Almanac: A Text for Specialists? », in F. WEIERS-HÄUSER éd., *Die Welt der Götterbilder*, BZAW 376, Berlin/New York 2007, p. 86.

⁷ A. T. CLAY, *Epics Hymns Omens and Other Texts*, BRM IV, New Haven 1923, texte n° 24 rev.

Par exemple :

« Au mois de *simânu* (iii) : (les jours) 1, 3, 5, 9, 12, 13, 16, 22, 24, 26, 28, 29, 30 : (sont) favorables. »

1.2. Les manuels pour exercer une activité

À partir de ces textes extrêmement simples ont été constituées des compositions spécifiques associant hémérologies et pratiques de certaines activités. Ainsi, existaient-il des guides de jours fastes et néfastes pour pratiquer la divination⁹, la prière-*šigû*¹⁰ ou les incantations¹¹, etc. Il faut remarquer que ce type de manuels pratiques n'est pas lié exclusivement aux hémérologies puisque d'autres ont été rédigés en fonction d'une norme astrologique liant la position des planètes à l'exercice de diverses activités.

Ces hémérologies pour pratiquer des incantations (én = *šiptu*) sont très bien illustrées par le texte STT 2 300¹².

Dans la plupart des cas la nature faste ou néfaste d'un jour pour pratiquer une activité concorde avec les hémérologies plus générales. Ainsi, le 28^e jour d'*arahasamnu* (viii) est-il propice à une multitude d'incantations¹³, ce qui est confirmé par les hémérologies d'Aššur qui indiquent :

⁸ R. LABAT, « Nouveaux textes hémérologiques d'Assur », *MIO* 5, 1957, pl. XII-XIII et LABAT, *op. cit.* (n. 6), p. 317.

⁹ On pourra consulter par exemple la tablette de la 7^e section des *Secrets de l'hépatoscopie* (*niširti bārûti*), E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Band I*, WVD OG 28, Leipzig 1915, p. 252, texte 151 (dont les dernières publications sont celles de U. S. KOCH, *Secrets of Extispicy. The Chapter Multābiltu of the Babylonian Extispicy Series and Niširti bārûti Texts mainly from Aššurbanipal's Library*, AOAT 326, Münster 2005, p. 273-296 et de B. PONGRATZ-LEISTEN, *Herrschaftswissen in Mesopotamien*, SAAS 10, Helsinki 1999, p. 323-334) ; aux lignes r. 52'-61' l'on trouve divers jours favorables aux pratiques divinatoires, variables en fonction des mois et des divinités. Ce type de prescription apparaît aussi dans des rapports *u'iltu*. Voir, par exemple, H. HUNGER, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, SAA 8, Helsinki 1992, p. 128-129, texte 235.

¹⁰ Voir van der TOORN, *op. cit.* (n. 3), p. 117-124.

¹¹ J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone*, Genève 1985, p. 109-111. On pourra se reporter aux commentaires de M. STOL, *Epilepsy in Babylonia*, CM 2, Groningue 1993, p. 115-117 ; J. SCURLOCK, « Sorcery in the Stars: STT 300, BRM 4.19-20 and the Mandaic Book of the Zodiac », *Afo* 51, 2005/2006, p. 125-146 et les commentaires de E. FRAHM, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*, Guides to the Mesopotamian Textual Record 5, Münster 2011, p. 31.

¹² Voir notamment les éditions de M. C. CASABURI, « Early Evidences of Astrological Aspects in a Neo-Assyrian Medical Hemerology », *SAAB* 14, 2002-2005, p. 63-88 ; de SCURLOCK, *op. cit.* (n. 11), p. 125-146, et en dernier lieu de J.-J. GLASSNER, « Exorcisme et chronomancie selon STT 2, 300 », in X. FAIVRE, B. LION et C. MICHEL éd., *Et il y eut un esprit dans l'Homme. Jean Bottéro et la Mésopotamie*, Paris 2009, p. 75-81. Ce texte, bien qu'il mentionne des domaines d'activités des exorcistes ne doit pas être limité à eux, car ils ne sont pas les seuls professionnels à pratiquer les incantations.

¹³ GLASSNER, *op. cit.* (n. 12), p. 79.

« Le 28^e jour : entièrement favorable (...) pour tout ce qu'il aura en vu, son cœur aura satisfaction¹⁴. »

Dans d'autres cas, plus rares, on constate une divergence. Ainsi, par exemple, le 27^e jour d'*addaru* (xii), qui est en général un jour défavorable¹⁵, est selon STT 2 300, « un jour propice (pour les incantations) contre l'ensorcellement¹⁶. »

Il est difficile de savoir si ces divergences sont liées à la nature de l'activité ou à des traditions différentes.

1.3. Les manuels de prescriptions

Une autre catégorie de textes regroupe ceux qui compilent les jours fastes et néfastes en donnant divers renseignements, notamment des prescriptions et des tabous, c'est-à-dire des actions qui, si elles sont accomplies, entraînent des conséquences particulièrement néfastes¹⁷.

Parmi ces textes nous trouvons, sous sa forme la plus brute, l'« almanach babylonien »¹⁸ dans lequel les commentaires sont très courts. Par exemple¹⁹ :

« Le premier jour de *nisannu* (i) : entièrement favorable ; [le 3^e jour], il ne devra pas manger de poisson, (...) le 7^e jour : confusion ... »

La série *iqqur ipuš*²⁰, quant à elle, regroupe tout ce qu'il faut savoir pour réaliser des travaux et leurs conséquences en fonction des jours ou de

¹⁴ R. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris 1939, p. 129, l. 67-69 ; M. C. CASABURI, *Ūmē tābūti "I Giorni Favorevoli"*, HANE/S 8, Padoue 2003, p. 95-96.

¹⁵ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 145, l. 55 : u₄ 27-kám nu [še] ; CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 113.

¹⁶ GLASSNER, *op. cit.* (n. 12), p. 77 et 80 (l. 14).

¹⁷ Ce qui n'empêche pas certains manuels de comporter des interdits, notamment alimentaires, qui ne sont pas liés à la nature du jour, mais à la fonction de l'utilisateur. Ainsi STT 2 300 comporte-t-il, en fin de texte, des interdits alimentaires liés à la pratique des incantations. On préférera d'ailleurs lire parmi eux un interdit sur le poireau (ga^l-raš^{ar}) plutôt que sur la « plante "chèvre" » ! (Pour cette graphie voir notamment F. KÖCHER, *Die babylonische-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen Band I*, Keilschrifttexte aus Assur I, Berlin 1963, pl. 6, texte 1 iii 38 et 46 et les commentaires de A. ATTIA et G. BUISSON, « BAM 1 et consorts en transcription », *JMC* 19, 2012, p. 44).

¹⁸ Pour cet almanach, voir en dernier lieu C. WAERZEGGERS, « Happy Days: the Babylonian Almanac in Daily Life », in T. BOIY, J. BRESTSCHNEIDER, A. GODDEERIS, H. HAMEEUW, G. JANS et J. TAVERNIER éd., *The Ancient Near East, A Life. Festschrift Karel Van Lerberghe*, OLA 220, Louvain/Paris 2012, p. 653-664 et n. 1 pour la bibliographie antérieure. On pourra ajouter A. LIVINGSTONE, « Compte rendu de M. C. Casaburi, — Ūmē tābūti "I giorni favorevoli", HANE/S 8, 2003 », *ZA* 96, 2006, p. 138-141. Pour une présentation de ce texte voir LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 6), p. 85-101.

¹⁹ K. S. ISMA'EL et A. R. GEORGE, « Tablets from the Sippar Library XI. The Babylonian Almanac », *Iraq* 64, 2002, p. 249.

²⁰ L'*editio princeps* est celle de R. LABAT, *Un Calendrier babylonien des travaux, des signes et des mois (séries iqqur ipuš)*, Paris, 1965. Pour une présentation de cette série et surtout de ses commentaires, voir E. FRAHM, *op. cit.* (n. 11), p. 214-216. Des versions de

mois. Elle possède de nombreux parallèles avec d'autres séries, non hémérologiques, telles que *Šumma ālu*²¹ et *Enūma Anu Enlil*²², car elle comporte de nombreux présages fortuits²³.

Enfin, des textes qui regroupent, sous des formes plus ou moins développées, des recommandations journalières et des tabous, associés à des pratiques religieuses, notamment d'offrandes diverses. Deux textes nous intéresseront plus particulièrement.

Les « hémérologies d'Aššur » qui juxtaposent pour chaque jour les informations le concernant : caractère favorable ou défavorable, patronage divin, interdictions diverses, rites à accomplir, etc. Le premier mois de l'année, *nisannu* (i), est très développé, tandis que les autres comportent, pour la plupart des jours, des indications extrêmement brèves.

Le second texte qui nous intéressera est celui connu sous le titre *Inbu bēl arhi* : « Le fruit (= la Lune) est le seigneur du mois »²⁴, car il présente de nombreux parallèles avec les hémérologies d'Aššur tout en ayant ses spécificités. Il se caractérise par son sujet propre : le roi, ce qui se comprend aisément compte tenu de sa place centrale dans la société. Il s'agit d'un « calendrier cultuel », c'est-à-dire des offrandes aux différentes divinités, que le roi doit accomplir quotidiennement, associées aux jours fastes et néfastes²⁵.

Ce texte, malheureusement encore en grande partie inédit, comportait au moins 15 tablettes, chacune correspondant à un mois particulier, soit

ce texte ont été trouvées très récemment à Tell Tayinat ; cf. J. LAUINGER, « Some Preliminary Thoughts on the Tablets Collection in Building XVI from Tell Tayinat », *CSMS* 6, 2011, p. 6-8. Voir les commentaires sur ce texte de C. AMBOS, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresde 2004, p. 31-32.

²¹ Cette série est en cours de réédition. Voir S. FREEDMAN, *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma ālu ina mēlê šakin. Volume 1 : Tablets 1-21, OPSNKF* 17, Philadelphie 1998 et S. FREEDMAN, *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma ālu ina mēlê šakin. Volume 2 : Tablets 22-40, OPSNKF* 19, Philadelphie 2006.

²² Cette série est en cours d'édition. On pourra notamment se reporter à D. BROWN, « Astral Divination in the Context of Mesopotamian Divination, Medecine, Religion, Magic, Society, and Scholarship », *EASTM* 25, 2006, p. 78 et à FRAHM, *op. cit.* (n. 11), p. 129-166, et en dernier lieu à E. GEHLKEN, *Weather Omens of Enūma Anu Enlil. Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44-49)*, CM 43, Leyde/Boston 2012.

²³ Sur les liens de *Šumma ālu* avec d'autres séries, voir notamment FREEDMAN, *op. cit.* (n. 21), 1998, p. 10-12 et FRAHM, *op. cit.* (n. 11), p. 193 (et n. 898)-194.

²⁴ Pour ce texte, voir notamment B. LANDSBERGER, *Kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1915, p. 100-147) et en dernier lieu LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 6), p. 91-92. Des textes de commentaires explicitent ce lien entre le fruit et Šin. Voir A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford 1986, p. 29-31 et 44-45.

²⁵ Tout comme dans les « hémérologies d'Aššur », la nature favorable ou défavorable d'un jour n'a aucune influence sur la réalisation des offrandes. Pour une liste des offrandes *kurummatu* faites aux divinités en fonction des jours, voir M. C. CASABURI, « Food Offering To Gods and its Purpose according To Neo-Assyrian Hemerologies (2) », *NABU* 2001/88.

les 12 mois normaux et 3 mois intercalaires : *nisannu*-bis, *ulûlu*-bis, *addaru*-bis.

Il se caractérise par une très grande rigueur rédactionnelle : bien que les prescriptions se répètent souvent de manière monotone, elles sont toujours recopiées avec soin.

Chaque tablette correspond à un mois. Chaque mois comporte deux parties : une première, purement hémérologique, et une seconde, ménologique, regroupant toutes les apodoses connues concernant le roi pour le mois donné²⁶. En ce sens, cette seconde partie est équivalente à la série mensuelle d'*iqqur* *îpuš*, mais ne conserve que les éléments ayant trait au roi.

En voici un exemple²⁷ :

« Le 3^e jour (de *nisannu*-bis), (jour de) la vigile (*nubattum*) de Marduk et de Šarpânîtu, jour défavorable [...]. Le roi [déposera] ses offrandes alimentaires et accomplira une libation, dans la nuit, devant Marduk et la déesse. Sa prière auprès du dieu sera acceptée. »

Ce texte faisait certainement partie des œuvres indispensables à maîtriser pour les savants, ou du moins, appartenait-il aux ouvrages faciles d'accès comme l'explique l'exorciste Adad-šum-ušur au sujet d'un débat sur la nature des 15^e et 16^e jours du mois²⁸ :

« Et même un apprenti dit : “C'est écrit comme favorable dans *Inbu bêl arhi*” (...). »

2. LES TABOUS DANS LES HÉMÉROLOGIES

Parmi le grand nombre d'informations contenues dans les textes hémérologiques, une bonne partie correspond à des interdits et tabous divers, portant sur de très nombreux aspects de la vie, et dont les conséquences étaient variables²⁹.

²⁶ Voir LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 2), p. 98-99. (Voir par exemple le cas de K.3269 (4R 33 iv) dans LABAT, *op. cit.* (n. 20), pl. XLIV.

²⁷ K.2514⁺ : ⁷diš u₄ 3-kám nu-bat-tu šá ^damar-utu ^dšar-^{pa-ni-tu} u₄ nu ^šše¹ [...] ⁸ina ge₆ ina igi ^damar-utu ^u ^diš¹-[tar] lugal nidba-^{šú} ^ú-kan] ⁹ni¹-qé-e ba[l-q] il šu-šú ki dingir igi¹.

²⁸ S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, SAA 10, Helsinki 1993, p. 175, texte 221 : r. 5-7.

²⁹ Dans *Inbu bêl arhi*, outre des prescriptions entraînées par les jours mauvais, se trouvent parfois des interdits, soit dans le corps du paragraphe soit placés après sa dernière phrase, sans que soit mentionnée la conséquence de sa transgression. C'est le cas par exemple de K.7079 où pour le 27^e jour de *šabātu* (xi), après la ligne mentionnant l'acceptation de la prière, se trouve un interdit alimentaire portant sur de la viande de bœuf. On pourra y lire l. iii 13 : uzu g[u₄] nu gu₇.

2.1. Les interdits de certaines activités

Des activités peuvent être interdites certains jours. Leurs pratiques entraînaient souvent des conséquences liées à la nature de l'interdiction. Il pouvait également s'agir de prescriptions plus ou moins précises concernant un déplacement, notamment l'interdiction de sortir de chez soi³⁰ :

« Le 4^e jour (de *du'ûzu* [iv]) : il ne sortira pas sur la route : perte ; attaque d'un lion sur (cet) homme. »

Ces interdictions d'activité n'étaient pas rhétoriques et nous les voyons illustrées dans le corpus de la correspondance entre le roi et ses savants³¹. Par exemple, deux lettres d'Issar-šum-ereš les mentionnent. Dans une première, malheureusement très abîmée, le chef scribe indique au roi³² :

« Ce n'est pas propice de sortir demain... »

Le contexte n'est pas suffisant pour mettre en relation cette lettre avec une seconde, dans laquelle le savant mentionne plusieurs augures issus des versions « non-canoniques » de la série *Enûma Anu Enlil*³³ :

« Lorsque la planète Mars sort de la constellation du Scorpion, tourne et rentre dans la constellation du Scorpion, son interprétation est la suivante : “Si Mars, rétrogradant, entre dans la constellation du Scorpion, ne néglige pas ta garde ; le roi ne doit pas sortir un jour mauvais !” Cet augure ne vient pas des séries, (mais) de la tradition des maîtres du savoir. »

Les mauvais augures portés par Mars sur les sorties du roi sont documentés dans une lettre postérieure de 6 ans, rédigée par l'astrologue Nabû-ahhê-erība qui indique au roi³⁴ :

« Mars a tourné, a commencé à bouger et elle avance dans la constellation du Scorpion ; c'est un mauvais signe.

³⁰ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 91, l. 15-16 ; CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 63-64 (§ 127). Cette interdiction de sortie est courante : voir par exemple le 2^e jour de *nisannu* (CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 26 § 2 l. i 15-16 : *diš u₄ 2-kám šá^deš₄-tár-meš, sila nu* [è] « Le 2^e jour, consacré aux déesses, il ne sortira pas dans la rue ... »). On trouve aussi ce type d'interdit dans *Inbu bēl arhi*, par exemple pour le jour 5 d'*arāhsamnu* (viii).

³¹ Corpus édité et commenté par S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal Part I : Texts*, AOAT 5, Vluyn 1970 ; S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal Part II Commentary and Appendices*, AOAT 5/2, Vluyn 1983 réédité par PARPOLA, *op. cit.* (n. 28).

³² PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 27, texte 38 : 7-9.

³³ PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 9, texte 8 : 21- r. 2. Voir le commentaire de FRAHM, *op. cit.* (n. 11), p. 45. Le même type d'information se retrouve, de manière fragmentaire dans HUNGER, *op. cit.* (n. 9), p. 221-222 texte 386. Pour ce texte, voir le commentaire de D. BROWN, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, CM 18, Groningue 2000, p. 94-95 ; et C. JEAN, « Divination and Oracles at the Neo-Assyrian Palace: The Importance of Signs in Royal Ideology », in A. ANNUS éd., *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, OIS 6, Chicago 2010, p. 269-270.

³⁴ HUNGER, *op. cit.* (n. 9), p. 32, texte 53.

Qu'ils finissent le rassemblement rapidement. La sortie du roi doit être rare jusqu'à ce que nous voyons comment Mars bouge et se tient³⁵. »

Les seules sorties à pied n'étaient pas concernées puisque³⁶ :

« Le 23^e jour (*simānu* (iii) : il ne montera pas sur un bateau : naufrage du bateau. »

Ou le 18^e jour de *nisannu* (i)³⁷ :

« Jour de la fête *hunṭu* de Šamaš ; *ditto* : il échappera à la ruine et à l'oppression ; *ditto* : il ne pêchera pas de poissons, (ni ne chassera) d'oiseaux ou de bêtes : interdit de Sumuqân. S'il chassait, les bêtes détruiraient sa maison... »

La logique du paragraphe est assez nette. Le fait que la divinité Šakkan/Sumuqân soit mentionnée lors d'un jour dédié à Šamaš est normal car il en est un des fils. Il est la divinité protectrice des bêtes sauvages, ce qui explique qu'en ce jour, qui est certainement dédié à cette divinité, les animaux ne doivent pas être chassés. Le contrevenant encourrait alors sa colère qui le laisserait à la merci des bêtes sauvages.

Il pouvait aussi s'agir de tabous d'ordre sexuel. Par exemple le 4^e jour de *tašrītu* (vii)³⁸ :

« Il n'approchera pas une femme, cette femme emportera(it) sa virilité. »

2.2. Les interdits alimentaires

Les interdits alimentaires sont intéressants à étudier car la logique de la conséquence de leur transgression n'est pas évidente.

Par exemple, le 5^e jour du mois de *tašrītu* :

« Il ne mangera pas de poireau ni de cresson, la maladie-*šiqû* le prendra(it) ; il ne mangera pas de viande de porc, il aura(it) un procès ; il ne

³⁵ Un texte montre qu'il faut attendre que Mars sorte de la constellation du Scorpion pour que les choses s'arrangent. Voir HUNGER, *op. cit.* (n. 9), p. 222, texte 387 : 3-6 « Mars, qui se tient dans la constellation du Scorpion, est sur le point de sortir (...) Que le roi, mon seigneur soit content, (mais) jusqu'à ce que Mars sorte, que le roi se protège ! »

³⁶ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 88-89, l. 61-62 ; CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 60 : KAR 178 v 61-62 : *diš u₄ 23-kám giš-má nu u₅, te-bi giš-má...*

³⁷ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 60-61, l. 34-45, CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 34 § 18.

³⁸ M. C. CASABURI, « The Alleged Mesopotamian "Lent": The Hemerology for *Tešritu* », *SEL* 17, 2000, p. 24 l. 24. Voir le commentaire de M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*, CM 14, Groningue 2000, p. 91.

mangera pas de viande rôtie³⁹ : le démon *rābišu* le frappera(it) ; il ne mangera pas de viande de bœuf, la main du fantôme sera(it) sur lui...⁴⁰ »

Ou le 7^e jour de *tašrîtu*⁴¹ :

« Il ne mangera pas du poisson ni du poireau : un scorpion le piquera(it) ; interdit de *Šulpa'e*, qui préside à la table... »

Ces interdits alimentaires ont des parallèles dans les textes médicaux ; ainsi, la consommation d'ail, d'oignon, ou de cresson notamment pouvait-elle entraîner des troubles.

Un texte médical précise :

« S'il mange de l'ail et de l'oignon, il aura un mal de tête⁴² », ou « pendant 7 jours, il ne devra pas manger d'ail, d'oignon, ni de poireau⁴³. »

Ces parallèles avec les textes médicaux s'expliquent facilement car, souvent les conséquences des interdits alimentaires sont des maladies. Ainsi au mois de *tašrîtu* (vii) le premier jour entre autres, « il ne mangera pas d'ail : il aura(it) "brûlure interne"⁴⁴ », ou le 4^e jour « il ne mangera pas de viande de bœuf, de viande de chevreau, de viande de porc : il aura(it) mal à la tête...⁴⁵ »

L'absorption de certains aliments rendait impur comme le montre ce passage de *Šumma ālu* :

³⁹ Type de cuisson (*šumû*) bien connu dans les rituels. L'interdit ne semble donc pas viser la viande bouillie.

⁴⁰ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 171-173, l. 42-45 ; CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 23-24, l. 34-37.

⁴¹ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 117, l. 55-56 ; CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 85-86. Sur les tabous alimentaires, voir van der TOORN, *op. cit.* (n. 3), p. 33-36. Pour les tabous sur ces plantes, voir M. STOL, « Garlic, Onion, Leek », *BSA* 3, 1987, p. 68.

⁴² F. KÖCHER, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen Band III*, Keilschrifttexte aus Assur 3, Berlin 1964, texte 318 iii 23. Certains textes médicaux peuvent lier les interdits à des jours, des mois et des planètes. Voir par exemple la tablette BM 56605 qui, sur son revers, présente sous forme de tableau (dont les entrées comportent deux lignes) un signe du zodiaque, une pierre, un arbre, une plante, un mois, un jour et un interdit (notamment alimentaire). Pour le mois *ayyāru*, pourquoi ne pas comprendre it[i gu₄ u]₄ 1-kām tūg nu dadag à la place de še₁₀ nu dadag ? Pour l'édition de ce texte voir N. P. HEEBEL, *Babylonisch-assyrische Diagnostik*, AOAT 43, Münster 2000, p. 128-130 et son commentaire dans N. P. HEEBEL, « Astrological Medicine in Babylonia », in A. AKASOY, C. BURNETT, R. YOELI-TLALIM éd., *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*, Florence 2008, p. 12. Voir aussi N. P. HEEBEL, « Stein, Pflanze und Holz. Ein neuer Text zur 'medizinischen Astrologie' », *Orientalia* 74, 2005, p. 1-22. Pour le rôle des aliments dans la médecine, voir notamment F. M. Fales, « Sul ruolo delle sostanze alimentari nei testi medici mesopotamici », in L. Milano éd., *Mangiare divinamente. Pratiche e simbologie alimentari nell'antico oriente*, Eothen 20, Venise 2012, p. 233-254.

⁴³ F. KÖCHER, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen Band VI*, Keilschrifttexte aus Ninive 2, Berlin/New York 1980, texte 575 iii 17 // 574 ii 30.

⁴⁴ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 176, l. 2-3 : sum-sikil-sar nu gu₇, šu-ru-up šā-bi tuk-ši.

⁴⁵ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 178 l. 18 : uzu gu₄ uzu máš-zu uzu šah, nu gu₇ sag-ki-dib-ba tuk-ši,

« Si un homme, *ditto* (= se levant pour aller dans la maison de son dieu), a mangé du poireau, du cresson, de l'ail, de l'oignon, de la viande de bœuf et de la viande de cochon, il est impur⁴⁶. »

Ces interdits ne doivent pas faire oublier que, comme l'illustrent certains rapports faits au roi, d'autres mets voyaient leur consommation encouragée, comme par exemple dans ce rapport astrologique citant des passages hémérologiques liés à des rites⁴⁷ de « libération de pigeons »⁴⁸ :

« Il peut manger du pain d'épeautre, il peut boire de la bière d'épeautre ; il peut manger de la viande de bœuf, de mouton et d'oiseau ; il ne peut pas manger d'ail, de poireau ni de poisson ... »

Ce genre de prescriptions n'est pas rare, tel ce qui est prescrit au roi dans *Inbu bēl arhi* pour le premier jour d'*arāhsamnu* (viii) pour contrer un mauvais présage⁴⁹ :

« ... Il doit boire de la bière-de-*šigūšu* et manger de la viande d'oiseau. »

De la même façon, en cas d'éclipse de lune au mois de *šabātu* (xi), les 12^e, 13^e et 14^e jours, on trouve parmi d'autres prescriptions⁵⁰ :

« Il ne boira pas d'eau, il ne mangera ni produit laitier ni viande (...). »

« Il mangera du pain d'orge avec de la viande rôtie et il boira de la bière... »

La consommation de bière était courante dans les rituels, notamment pour le praticien lorsqu'il accomplissait des *nam-bur-bi*⁵¹. Les propriétés purificatrices de la bière sont d'ailleurs indiquées dans la série *Šumma ālu*⁵² :

« Si un homme lors du repas boit de la bière, cet homme est pur. »

⁴⁶ C. J. GADD, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, & c., in the British Museum part XXXIX*, Londres 1926, pl. 38, l. 11 : *diš na kimin ga-raš^{gar} zà-hi-lj^{gar} sum^{gar} sum-sikil^{gar} uzu gu₄ uzu šah gu₇-ma nu sikil* ; K. van der TOORN, « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *RHR* 206, 1989, p. 342.

⁴⁷ Ce dossier a été rassemblé et commenté par A. LIVINGSTONE, « On the Organized Release of Doves to Secure Compliance of a Higher Authority », in A. R. GEORGE et I. L. FINKEL éd., *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, Winona Lake 2000, p. 375-387.

⁴⁸ HUNGER, *op. cit.* (n. 9), p. 126, texte 231 : 3-6 ; et LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 47), p. 381-382.

⁴⁹ 4 R 33* ¹⁶[kaš] še-šeš nag uzu mušen gu₇.

⁵⁰ T.G. PINCHES, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, & c., in the British Museum, part IV*, Londres 1898, pl. 6 : ¹⁷[diš ina i]ti zíz kimin-ma a-meš nu nag ga uzu nu gu₇ (...) ⁷ninda še-am ki uzu ka-ne gu₇-ma kaš nag.

⁵¹ Voir par exemple S. MAUL, *Zukunftsbewältigung, Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand des babylonisch-assyrischen Löserituals (Namburbi)*, BaF 18, Mayence 1994, p. 236, l.17.

⁵² GADD, *op. cit.* (n. 46), pl. 38, l. 14 et 15.

Parfois, les interdits sont présentés non pas avec la conséquence de la transgression mais en indiquant l'intérêt de la prescription. En voici un exemple⁵³ :

« (Au mois de *šabātu*) le 24^e jour, qu'il se prosterne au bord du fleuve vers Ea, il ne boira pas de bière, la paralysie-*mungu* ne le saisira pas ; le 30^e jour, qu'il se prosterne devant Adad, il ne boira pas de vin, le vertige ne le saisira pas au bord du fleuve. »

Le lien avec les textes médicaux est d'autant plus fort que les atteintes risquées par l'homme sont des maladies, qui sont le résultat d'attaques de démons et / ou de la colère divine.

Ces interdits⁵⁴ étaient donc liés aux besoins, certains jours, de conserver une certaine pureté pour pratiquer des activités religieuses.

2.3. Les effets des tabous

Si certains interdits et leurs conséquences nous sont parfaitement compréhensibles, d'autres nous paraissent non motivés. Cela vient en fait du mode même d'expression des sciences mésopotamiennes dans lesquelles le principe général n'est jamais clairement exposé, et doit être déduit de la liste des résultats.

Pour mieux cerner ces interdits, tournons nous vers un ensemble exceptionnel, désigné parfois sous le titre des « tabous du mois de *tašrītu* »⁵⁵ qui est connu par plusieurs versions montrant parfois des variantes⁵⁶. Deux

⁵³ C. B. F. WALKER, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum part 51*, Londres 1972, pl. 57, texte 161 r. 4-7. Ce texte appartient selon A. Livingstone à la catégorie des hémérologies de prosternations : ⁴diš u₄ 24-kām ina gú id ana ⁴é-a liš-ken kaš-sag nu n[ag] ⁵mu-un-gu nu i-ša-ab-bat-s[u] ⁶diš u₄ 30-kām ana ⁴iškur liš-ken giš-geštin nu nag ⁷ina id ši-da-nu nu i-šab-bat-su. Voir pour ce passage et d'autres issus du même texte les traductions et commentaires de LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 6), p. 217-220.

⁵⁴ L'existence de textes humoristiques d'*aluzinnu* concernant le régime alimentaire de chacun des mois peut être liée à ces interdits, puisque ces textes tendaient à se moquer, d'une manière qui parfois nous échappe, de la société et de ses tabous. Pour ces textes voir notamment B. R. FOSTER, « Humor and Cuneiform Literature », *JANES* 6, 1974, p. 77-79 ; D. J. WISEMAN et J. A. BLACK, *Literary Texts from the Temple of Nabû*, CTN 4, Oxford 1996, p. 30 et textes 204-205 et CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 28 n. 24. Sur les *aluzinnu* voir notamment N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IX. Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Mémoires de N.A.B.U. 10, Paris 2007, p. 277-280.

⁵⁵ Voir notamment LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 168-176 ; P. HULIN, « A Hemerological Text from Nimrud », *Iraq* 21, 1959, p. 42-53 ; R. LABAT, « Tabous de Tešrit et autres prescriptions », *Iraq* 23, 1961, p. 88-93 et la réédition de ces textes dans CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 13-29. Voir les commentaires de A. LIVINGSTONE, « The Use of Magic in the Assyrian and Babylonian Hemerologies and Menologies », *SEL* 14, 1998, p. 61 et 64.

⁵⁶ Voir CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 14-15.

d'entre elles font l'objet d'un texte individuel sur une tablette de type amulette⁵⁷ qui porte sur les jours 1 à 8 de *tašrītu*⁵⁸.

Les autres sont intégrées dans des ensembles de compositions plus vastes⁵⁹, dont celles contenues dans les « hémérologies d'Aššur »⁶⁰ selon des exemplaires du pays d'Aššur⁶¹ et du pays d'Akkad⁶².

⁵⁷ La première retrouvée à Nimrud (WISEMAN et BLACK, *op. cit.* (n. 54), pl. 32-33, texte 58 et HULIN, *op. cit.* (n. 55), p. 42-52), en argile cuite, provient de la pièce NT 12 du temple de Nabû (WISEMAN et BLACK, *op. cit.*, (n. 54), p. 38 et M. E. L. MALLOWAN, *Nimrud and Its Remains*, Londres 1966, vol. 1, p. 274-275 et pl. 254 ; et vol. 3, pl. 6) porte un colophon au nom de Issarân-mudammiq grand prêtre d'Aššurnasirpal II. La seconde tablette en argile cuite (KAR 147), qui porte le même colophon, plus abîmé, a été retrouvée à Aššur, dans une maison appartenant à une famille d'exorcistes (cf. O. PEDERSEN, *Archives and Libraries in the City of Assur. A Survey of the Material from the German Excavation. Part II*, Studia Semitica Upsaliensia 8, Uppsala 1986, p. 41-59 et p. 70).

⁵⁸ Bien que le texte précise qu'il s'agisse d'extraits (portant) sur 7 jours de *tašrītu*. Pour ce passage voir les commentaires de A. CAVIGNEAUX, V. DONBAZ, « Le mythe du 7.VII. Les jours fatidiques et le Kippour mésopotamien », *Orientalia* 76, 2007, p. 300.

⁵⁹ Compte tenu de l'état de conservation de ces textes il est difficile de les classer. On trouve des versions débutant de la même façon dans Ch. VIROLLEAUD, « De quelques textes divinatoires », *Babyloniaca* 4, 1910, p. 107 ; Ch. WALKER, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum part 51*, Londres 1972, pl. 57, texte 161 r. 12-26 ; et R. LABAT, *op. cit.* (n. 55), pl. XLII, l. 1'-r 8' (on lira d'ailleurs 1' : [diš ina iti d]u₆ u₄ 1-kám a*-na* é* lú [kurun*-na*] ku₄*-u[b...]). Ce texte traite des tabous jusqu'au jour 10 puis se poursuit, après une double ligne de séparation, par une version d'*Iqur ipuš*, tandis que les deux autres textes sont incomplets. Pour les tablettes amulettes voir notamment E. REINER, « Plague Amulets and House Blessings », *JNES* 19, 1960, p. 148-155 et LAUNGER, *op. cit.* (n. 20), p. 11-12.

On notera que la version E^a de CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 15 n'appartient pas aux « tabous de *tašrītu* » mais à un autre ensemble.

⁶⁰ Ces deux versions sont portées sur une même tablette (E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts band II*, WVD OG 34, Leipzig 1920, p. 5-12, texte 177), qui comporte aussi d'autres compositions de nature hémérologique.

⁶¹ La première version qualifiée de « version du pays d'Aššur : KAR 177, r. ii 47 : gaba-ri kur aš-šur^{ki}) comporte les jours 3, 5, 7, 12, 13, 15 et 16 du mois de *nisannu* (i), puis les huit premiers jours de *tašrītu*. Il s'agit de la sélection unique pour chacun des jours traités de tabous connus par ailleurs dans les textes hémérologiques, laissant de côté les autres prescriptions. Le choix des jours du mois de *nisannu* n'est pas clairement explicable, même si on peut remarquer qu'ils sont au nombre de 7, car les textes hémérologiques portant sur le mois de *nisannu* montrent qu'il existait aussi des tabous spécifiques pour les jours non mentionnés dans ce texte. Ils sont tous, exception faite des jours 15 et 16, des jours défavorables (les 15^e et 16^e jours peuvent être défavorables en fonction des versions de l'almanach utilisées). Deux textes nous livrent la même liste. Un premier ki 1904-10-9, 67 et un second, LKU 54 l. 3'-11', dont le colophon nous indique qu'il provenait de Babylone, et qui traite de prières adressées à Šin et à Šamaš. Le choix des jours est certainement lié à cette pratique. On notera avec intérêt que, contrairement aux « tabous de *tašrītu* », les versions d'Aššur et de Babylone pour *nisannu*, concordent à quelques variantes graphiques près.

⁶² KAR 177 r i l. 45. Ce texte qui couvre les jours 1 à 9 de *tašrītu* est plus succinct que la version assyrienne, comme le montre notamment le passage traitant du 7^e jour qui ne comporte que 3 lignes.

Il faut aussi mentionner un texte bilingue sumérien akkadien retrouvé à Dûr-Kurigalzu⁶³, qui n'appartient pas directement aux tabous de *tašrîtu* mais dont certains passages en sont des parallèles.

Dans ces documents, un soin très particulier a été porté aux premiers jours du mois de *tašrîtu* et à leurs tabous. Ils ont été composés par compilation et ne s'intéressent quasiment qu'aux interdits connus dans d'autres textes hémérologiques, laissant en revanche de côté les autres prescriptions, notamment la nature faste ou néfaste du jour. Le 7^e jour⁶⁴ totalise jusqu'à 15 interdits de toutes sortes, tant alimentaires, que de déplacements, tels que « il ne devra pas traverser une rivière, sa virilité tombera(it) ; il ne doit pas aller sur les bords inondés d'une rivière, une infection l'infectera(it), il ne devra pas voyager, des voleurs le voleraient, etc....⁶⁵ ». Néanmoins, ces interdits sont plus ou moins développés en fonction des versions.

Et sur la même tablette, un peu plus loin une autre version⁶⁶ de ce même jour donne⁶⁷ :

« Le 7^e jour, il ne mangera rien du tout. Interdit d'Uraš et de Bêlet-Ekallim.
Il ne jurera pas : le dieu le saisira(it). »

Un interdit peut concerner des dates différentes et il est intéressant de constater que si sa transgression a souvent des conséquences identiques, elles sont parfois différentes. Ainsi, par exemple, manger de la viande rôtie le 2^e jour de *tašrîtu* entraînerait d'être « couvert de lèpre⁶⁸ », mais en manger le 5^e ferait être frappé par le démon *râbišu*.

Ce démon est envoyé par une divinité pour punir une personne. La lèpre est par ailleurs souvent considérée comme entraînée par Sîn⁶⁹. Il faut donc certainement comprendre que la personne qui a mangé de la viande rôtie a été à l'encontre d'un interdit de Sîn, non mentionné, ce qui a pour

⁶³ Ce texte, trouvé à Dûr-Kurigalzu a été publié par O. R. GURNEY, « Further Texts from Dur-Kurigalzu », *Sumer* 9, 1953, p. 25, texte 28, puis a été repris par B. LANDSBERGER, M. CIVIL, *The Serie HAR-ra = ĥubullu, tablet XV and related texts*, MSL IX, Rome 1967, p. 107-109. On y trouvera notamment un tableau des maladies en fonction des jours.

⁶⁴ Sur la nature particulière du 7^e jour du 7^e mois, voir notamment M. E. COHEN, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, p. 391-392 et CAVIGNEAUX et DONBAZ, *op. cit.* (n.58), p. 293-335. On pourra se reporter aux commentaires de E. REINER, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia, 1995, p. 113-117 pour les liens existant entre les interdits et les offrandes faites aux divinités et aux planètes.

⁶⁵ Morceaux choisis dans CASABURI, *op. cit.* (n. 38), p. 24-25.

⁶⁶ Qualifiée d'exemplaire d'Akkad.

⁶⁷ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 178 l. 32-34.

⁶⁸ Pour cette maladie, voir J. SCURLOCK et B. R. ANDERSEN, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine*, Chicago 2005, p. 70-73.

⁶⁹ Cf. SCURLOCK et ANDERSEN, *op. cit.* (n. 68), p. 454-455 et SANDOWICZ, *op. cit.* (n. 1), p. 126. Pour les liens entre les étoiles, les divinités et les maladies voir notamment HEEBEL, *op. cit.* (n. 42), p. 2-3.

conséquence d'être touché par la lèpre, par l'intermédiaire du démon *râ-biṣu*.

Ces interdits alimentaires n'étaient pas au hasard, mais, bien que cela ne soit pas précisé dans les hémérologies, relevaient du calendrier cultuel. En effet, au début du mois de *tašrîtu*, commencement de la seconde moitié de l'année, plusieurs rituels de grande ampleur avaient lieu⁷⁰, culminant certainement le 7^e jour.

C'est ce qui explique certainement que les jours mentionnés après le 7^e ne comportent pas d'interdits, et très peu de prescriptions. Le 8^e jour était quant à lui un jour de fête, sans interdits, au cours duquel se déroulaient des purifications.

2.4. Un lien entre tabou et jours néfastes ?

Il ne semble pas y avoir de lien entre les différents tabous et la nature faste ou néfaste d'un jour. Cela est extrêmement clair dans le cas des premiers jours de *tašrîtu* (vii), qui, du premier au 7^e jour, fourmillent de tabous, mais dont les hémérologies nous disent que les jours 1, 4, 6 et 7 sont favorables et que le 8^e, qui est un jour de fête, est défavorable. En revanche, leur lien avec des questions religieuses et notamment de pureté est très clair par la place qu'y tiennent les interdits divins et la conséquence des transgressions, c'est-à-dire tout ce qu'entraîne la colère divine : les attaques de démons, les maladies, et la malchance en général.

2.5. Traiter la transgression

À part les cas ayant entraîné la mort, il était toujours possible de se guérir de transgressions. Cela était néanmoins plus ou moins facile. En effet, ces textes peuvent servir à la fois de listes d'interdits à ne pas commettre, mais aussi, de sources d'inspiration lors du travail des spécialistes de la guérison⁷¹.

D'une manière générale, une affliction dont souffrait une personne était souvent liée au fait qu'elle fût devenue impure suite à l'action d'un ou plusieurs agents. Une fois l'agent identifié, il suffisait au spécialiste de pratiquer les bons rituels. On en trouve quelques-uns dans les textes hémérologiques, notamment un pour « évincer un adversaire » le 19^e jour du

⁷⁰ Voir notamment COHEN, *op. cit.* (n. 64), p. 326-330 où il commente le passage de l'astrolabe B traitant du mois de *tašrîtu* (Voir E. REINER et D. PINGREE, *Babylonian Planetary Omens: Part two, Enūma Anu Enlil, Tablets 50-51*, Bibliotheca Mesopotamica 2/2, Malibu 1981, p. 151-152).

⁷¹ Voir pour ces questions notamment M. GUICHARD et L. MARTI, « Purity in Ancient Mesopotamia : The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », in C. FREVEL et C. NIHAN éd., *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religion 3, Leyde/Boston 2013, p. 47-113.

mois d'*ābu* (v) et un pour qu'une figurine prenne sur elle tous les péchés, le 25^e jour de ce même mois⁷².

Outre ces tabous liés à des interdits divins et qui apparaissent lors de jours fastes ou néfastes, il existe une autre catégorie de jours qui semblent très propices aux tabous, les *u₄-hul-gál*, *uhulgallu*, ou « jours mauvais »⁷³.

3. LA NOTION DE « JOUR MAUVAIS »

Ces jours apparaissent dans plusieurs textes de nature hémérologique, notamment dans les hémérologies d'Aššur et dans le calendrier⁷⁴ royal *Inbu bēl arhi*. Ils ont été interprétés parfois comme les ancêtres de nos jours fériés, car ils prescrivaient la cessation de nombreuses activités⁷⁵.

Ces jours qui revenaient de manière régulière au cours des mois sont au nombre de 9 dans les hémérologies d'Aššur (les 1, 7, 9, 14, 19, 21, 28, 29 et 30⁷⁶) et de 5 dans *Inbu bēl arhi* (les 7, 14, 19⁷⁷, 21 et 28), calqués principalement sur les phases de la lune⁷⁸.

⁷² Le fait que ces rituels s'accomplissent le 19^e et le 25^e jour est parfaitement compréhensible, car il s'agit de deux jours, parmi d'autres, spécifiques pour la délivrance du mal. Ils se retrouvent entre autres dans le rituel *Šurpu* tablette 8, ⁴¹*u₄-mu* iti *u mu-an-na nu-bat-ti u₄-ēš-ēš u₄-7-kám u₄-15-kám u₄-20-1-lá-kám ⁴²u₄-20-kám u₄-25-kám u₄-ná-àm u₄ rim-ki u₄-hul-gál u₄-30-kám (voir E. REINER, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, AfO Beih 11, Graz 1958, p. 41 ; et le commentaire de A. LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 2), p. 134). Ces jours se retrouvent à la fin d'un texte de litanie-*lipšur* en fonction des mois, puis des jours (voir WISEMAN et BLACK, *op. cit.* (n. 54), pl. 71, texte 110 (publié par D. J. WISEMAN, « A *lipšur* Litany from Nimrud », *Iraq* 31, 1967, p. 175-183) ; l. 90'-91'). Ce texte illustre aussi clairement les liens qui existaient entre jours, divinités et pratiques rituelles, puisque la succession des dieux en fonction des jours est quasiment équivalente à celle que l'on trouve dans *Inbu bēl arhi*. Tous ces jours sont présents dans la série HAR-ra = *hubullu* (B. LANDSBERGER, *The Serie Har-ra* » *hubullu*, MSL V, Rome 1957, p. 23).*

Le lien entre jour et divinité est souvent expliqué dans les textes de commentaires. Voir notamment O. R. GURNEY et P. HULIN, *The Sultantepe Tablets II*, Londres, 1964, pl. CCLXXI, texte 400, l. 41-44) et J. van DIJK, *Texts in the Iraq Museum*, volume IX, Rome 1976, pl. L, texte 60 l. iii 6'-12' et leurs commentaires dans LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 24), p. 77-78.

⁷³ Voir CAD U 48a. Cette catégorie apparaît dans la série HAR-ra = *hubullu*, (LANDSBERGER, *op. cit.* (n. 72), p. 23, tablette I l.194-195 : *u₄-hul-gál* : *ŠU-lum*, *u₄-hul-gál* : *u₄-mu lem-nu*.

⁷⁴ Nous disposons d'un commentaire au calendrier cultuel assyrien, voir A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, Helsinki 1989, p. 102-105, texte 40.

⁷⁵ Les jours fériés étaient à l'origine, dans le calendrier romain, des jours consacrés aux dieux, pendant lesquels le travail était interdit.

⁷⁶ La fin du texte KAR 178 en donne la liste (cf. LABAT, *op. cit.* (n. 14) p. 146-147, CASABURI, *op. cit.* (n. 14) p. 113, vi 64'-69' : « Les jours 1, 7, 9, 14, 19, 21, 28, 29, 30 : 9 jours mauvais. Le médecin ne portera pas la main sur un malade. Le devin ne prononcera pas de parole. C'est impropre pour réaliser un souhait. »

⁷⁷ Plusieurs hypothèses concernant ce jour ont été développées car il n'est pas en relation avec une phase de la lune, cf. LANDSBERGER, *op. cit.* (n. 24), p. 119 ; LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 45, n 150 : notamment que le 19^e jour est le 49^e depuis le commence-

La nature « mauvaise » d'un jour n'influence pas son statut de favorable ou défavorable. Ainsi, par exemple, dans les hémérologies d'Aššur, pour le mois de *šabātu*, 6 des jours « mauvais » sont considérés comme favorables, ou 7 le sont au mois de *du'ūzu* 7.

Le même phénomène est observable dans le calendrier royal, par exemple le 7^e jour d'*ulūlu-bis*⁷⁹ :

« Le 7^e jour, vigile (*nubattu*) consacrée à Marduk et Šarpânîtum, jour favorable ; jour mauvais ... »

3.1. Les jours mauvais dans les hémérologies

En de tels jours, certaines précautions devaient être prises, toujours les mêmes. Voici comme elles se présentent dans le recueil d'Aššur⁸⁰.

« Le 7^e jour (de *nisannu*), vigile (*nubattu*) consacrée à Ea. Qu'il fasse les offrandes à Marduk pendant la nuit.

Jour mauvais. *Ditto*, pour le malade c'est critique ; le médecin ne portera pas la main sur le malade ; le devin ne prononcera pas de parole ; c'est impropre pour réaliser un souhait ; *ditto*, son offrande de nourriture pour Šin et Šamaš, il déposera. (Cela sera) accepté. »

Ces précautions, prennent tout leur sens dans *Inbu bēl arhi*, car au lieu d'être juxtaposées elles s'adressent particulièrement au cas du roi.

Voici comment elles se présentent⁸¹ :

« Le 14^e jour, (consacré) à Ninlil et Ner[gal, jour favorable].

C'est un jour mauvais. Le pasteur des [vastes] populations [ne devra manger] ni de la viande rôtie au charbon, ni de pain cuit sous la cendre. Il ne changera pas de linge de corps. [Il n'en revêtira pas] de propre. La libation ne sera pas accomplie. Le roi [ne montera pas sur un cha]r. Il ne parlera pas avec autorité. [Un devin ne fera pas de déclaration] “ dans un endroit

ment du mois précédent, or 49 peut se comprendre comme 7 x 7, et le jour 7 est mauvais. Par ailleurs le 19 est aussi un jour de colère de Gula, déesse de la guérison. Voir aussi PARPOLA, *op. cit.* (n. 31), AOAT 5/2, p. 178.

⁷⁸ Voir par exemple LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 24), p. 38-44. Les différences entre les deux textes s'expliquent par leur sujet principal. Les jours mauvais pour le roi étaient différents de ceux des médecins ou des exorcistes.

⁷⁹ IV R 32 : ²⁸diš u₄ 7-kám nu-bat-t[u₄ šá ^da]mar-utu ^dšar-pa-ni-tu₄ u₄ še ²⁹u₄-hul-gál...

⁸⁰ LABAT, *op. cit.* (n. 14), p. 54-55 et CASABURI, *op. cit.* (n. 14), p. 27-28, l. i 48-55.

⁸¹ IV R 32 ii 13-22 : ¹³diš u₄ 14-kám šá ^dnin-líl ^du-[gur u₄ še] ¹⁴u₄ hul-gál sipa un-meš [ra-ba-a-ti] ¹⁵uzu šá ina pe-en-ti ba-áš-lu ninda tùm-[ri ul gu₇] ¹⁶túg pag-ri-šú ul kúr-ár eb-bu-ti [ul mu₄-mu₄] ¹⁷ni-qu-u ul bal-qí lugal giš-[gigir ul u₅] ¹⁸šal-tiš ul i-ta-me a-šar pu-uz-[ri lú-hal inim ul gar-an] ¹⁹a-zu ana gig šu-su [ul ub-bal] ²⁰ana dū áš la na-tu ina ge₆ lugal nidba-[šú ana ^dnin-líl] ²¹u-gur ú-kan ni-qé-e bal-[qí] ²²il šu-šú ki dingir [igi]. La structure des paragraphes consacrés aux jours mauvais est extrêmement régulière. Il suffit par exemple de comparer ces prescriptions à celles données pour le 7^e jour de *nisannu-bis* ; cf. LIVINGSTONE, *op. cit.* (n. 2), p. 101.

secret”. Le médecin [ne portera pas] la main sur un malade. C’est impropre à la réalisation d’un souhait.

La nuit, le roi déposera [son] offrande alimentaire [à Ninlil] et Nergal et il accomplira une libation. Sa prière auprès du dieu [sera acceptée]. »

Les parallèles entre ces deux textes sont évidents. Aucune des prescriptions n’entraîne de conséquence en cas de transgression. *Inbu bêl arhi* en ajoute de nombreuses concernant le roi. Ce dernier voit ses activités se réduire fortement. Il ne porte plus son titre de roi dans le texte mais celui de « berger des vastes populations »⁸². L’usage des « titres pastoraux » pour désigner le roi mésopotamien est bien documenté⁸³. Néanmoins, pour l’époque néo-assyrienne un parallèle vient tout de suite à l’esprit. Il s’agit du rituel du roi substitut⁸⁴, pendant lequel le roi véritable perd son titre, et était nommé *engar / ikkâru* « fermier ».

Si nous suivons pas à pas les prescriptions, nous obtenons une sorte de vision en négatif des actions que doit habituellement faire le roi, sorte de rituel inversé.

Le roi, guerrier par excellence se voit interdire toutes les activités guerrières. Lui qui est toujours à la tête de ses troupes sur son char ne doit plus

⁸² Outre lors des jours mauvais, ce titre apparaît les jours 1, 8 et 13, c’est-à-dire dans des périodes qui sont en contact avec des jours mauvais, tels que les 8 et 13^e jours, ou pour le 1^{er}, un jour pouvant être considéré dans d’autres textes hémérologiques comme mauvais. Une lettre de Balasî au roi l’illustre parfaitement puisqu’il explique à son souverain ne pas être en mesure de répondre à ses attentes en ce jour (voir PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 44-45, texte 61 : r. 2-13.).

Le pasteur peut y accomplir des offrandes de nourriture ou des sacrifices. Tout comme lors des jours mauvais le roi peut aussi intervenir en parallèle du pasteur des vastes populations.

⁸³ Ce titre lui-même apparaît dans les titulatures babyloniennes. Voir par exemple M.-J. SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Paris, 1967, p. 249. Pour ce concept de roi pasteur voir en dernier lieu D. CHARPIN, « L’exercice du pouvoir par les rois de la I^{re} Dynastie de Babylone : problèmes de méthode », in G. Wilhelm éd., *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20-25 July 2008*, Winona Lake 2012, p. 27-28.

⁸⁴ Ce rituel se déroulait lorsqu’un très mauvais présage avait lieu, notamment en cas d’éclipse. Les rituels de substitutions avaient pour but, plutôt que de tenter d’empêcher un très mauvais présage de s’accomplir, de permettre son accomplissement sur un autre sujet. Ainsi, existe-t-il un rituel de substitution pour l’homme (*pûhi amêli*) (voir le commentaire et la bibliographie dans C. FRECHETTE, *Mesopotamian Ritual-Prayers of “Hand-lifting” (Akkadian Šuillas). An Investigation of Function in Light of the Idiomatic Meaning of the Rubric*, AOAT 379, Münster, 2012, p. 24 et 221-222) et pour le roi (*šar pûhi*). Dans le cas du roi, le souverain véritable était remplacé par un homme qui était, à la fin de la période, mis à mort, accomplissant ainsi la funeste destinée du mauvais présage. Pour cette pratique à l’époque néo-assyrienne voir principalement S. PARPOLA, *op. cit.* (n. 31), AOAT 5/2, p. xxii-xxxii.

monter dessus⁸⁵. Il ne doit plus manger la nourriture du guerrier en campagne, à savoir la viande grillée et le pain cuit sous la cendre.

Celui qui par nature commande d'une voix forte ne peut plus s'exprimer avec autorité.

Le plus pieux des hommes n'est plus en mesure de faire des sacrifices aux divinités ni d'accomplir les rituels nécessitant de porter des habits propres.

Tous ces éléments portent à croire que nous ne sommes pas face à des interdits divins mais dans le cadre de la *maššartu ša šarri*, c'est-à-dire de la « protection du roi »⁸⁶. Lors d'un jour « mauvais » la situation est tellement négative, que les rites habituels de protection destinés au roi sont insuffisants, il faut le cacher aux forces négatives. Un indice qui va en ce sens concerne la libation. On remarque que dans le corps des prescriptions le « pasteur des vastes populations » ne doit pas faire de libation mais que le roi en pratique une, ce qui pourrait laisser supposer l'usage d'un substitut pour les offrandes.

Dès lors, les autres prescriptions se comprennent aisément. Les spécialistes qui ne peuvent pratiquer leur activité, le devin et le médecin, ont besoin d'un contact avec le divin. Or, les Mésopotamiens considéraient que l'impureté était transmissible, par le toucher notamment. On comprend mieux ainsi la prescription pour le médecin de ne pas toucher un malade. En ces jours troubles, où le contact avec les dieux est délicat, il vaut mieux ne pas tenter d'agir. De même le malade, qui par définition porte une souillure, est dans une situation critique car sans protection et à la merci des démons et autres forces négatives.

3.2. Un exemple concret de cet usage

Ces prescriptions sont loin d'être des exercices de styles et elles étaient observées, comme nous l'illustre le corpus des lettres de savants adressées au roi.

Ainsi, dans une lettre du chef exorciste Marduk-šâkin-šumi est-il fait mention des vêtements que le roi doit porter⁸⁷ :

« Concernant les vêtements blancs au sujet desquels mon seigneur m'a écrit :
 « Combien de jours dois-je les porter ? » Le roi doit les porter le 20 et le 21. 2
 jours suffisent. Le 22 il pourra se revêtir de nouveau lui-même. Le roi, mon
 Seigneur, pourra alors reprendre ses activités normales. »

⁸⁵ Cette prescription est d'ailleurs explicitée dans le texte K.5645 : *ina u₄-me-šú lugal ana ní-šú ul i-kar-rab* : « En ce jour le roi ne chevauchera pas lui-même ». Pour ce texte voir LANDSBERGER, *op. cit.* (n. 77), p. 123.

⁸⁶ Voir PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. xix-xxiv ; BROWN, *op. cit.* (n. 33), p. 42-52 et L. MARTI, « L'empereur assyrien et ses devins », *Journal Asiatique* 298, 2010, p. 502-505.

⁸⁷ PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 187-188, texte 235, l. 6-r. 3.

Cette lettre a depuis longtemps été mise en relation avec *Inbu bēl arhi*⁸⁸, mais les différents commentateurs n'arrivaient pas à un consensus concernant l'usage des vêtements, car dans *Inbu bēl arhi* ils ne sont pas qualifiés de blanc⁸⁹. Il faut comprendre que ces vêtements blancs étaient nécessaires pour le rituel du 20, comme cela l'est explicitement indiqué dans une autre lettre de ce même Marduk-šâkin-šumi⁹⁰ :

« (...) Si cela convient, que le roi, mon seigneur, mette un vêtement blanc le 20 et demande de la nourriture sur la table polie. »

Puisque le 21 est un « jour mauvais » pour lequel il est prescrit que le roi ne change pas de vêtement, il doit les porter jusqu'au 22, jour de reprise des activités normales.

Certaines des indications à accomplir lors de jours mauvais sont parfois mentionnées dans les lettres. Ainsi, dans une lettre de l'exorciste Nabunâdin-šumi⁹¹ :

« Concernant les recommandations au sujet desquelles le roi m'a écrit, le roi doit observer les recommandations attentivement : "Le roi ne doit pas manger ce qui a été touché par le feu ; il doit porter les vêtements d'une nourriture"⁹² ».

L'expression « le roi ne doit pas manger ce qui a été touché par le feu », apparaît au moins deux fois dans le *Inbu bēl arhi*⁹³ comme une variante de l'expression « Le pasteur des vastes populations ne devra manger ni de la viande rôtie au charbon, ni de pain cuit sous la cendre ».

Les conséquences des jours mauvais s'adressent à tous, comme le montre le cas spectaculaire de la prise de la ville d'Uppûme par Assarhaddon, lors de sa campagne contre le Šubria. Le souverain assyrien avait fait construire une rampe pour donner l'assaut à la ville, et ses adversaires tentèrent d'y mettre le feu⁹⁴ :

« Tandis que, moi même, à l'intérieur de ce district, je multipliais les marches avec vigueur, la rampe que contre Uppûme, sa ville royale, j'avais fait monter, au mois d'*ulûlu*, le 21, jour "mauvais", l'anniversaire de l'Asakku,

⁸⁸ Le contexte de ce dossier a été mis en relation avec l'inhumation de l'épouse d'Assarhaddon Ešarra-hamât. Voir PARPOLA, *op. cit.* (n. 31), AOAT 5/2, p. 194-195. Pour ce personnage voir K. RADNER, « Ešarra-ḥammat », in K. RADNER éd., *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Vol. 1, part II, B-G*, Helsinki 1999, p. 406-407.

⁸⁹ PARPOLA, *op. cit.* (n. 31), AOAT 5/2, p. 195.

⁹⁰ PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 187, texte 234, l. r. 3-9.

⁹¹ PARPOLA, *op. cit.* (n. 28), p. 215-216, texte 275, l. 14-r. 5.

⁹² Pour PARPOLA, *op. cit.* (n. 31), AOAT 5/2, p. 206 il s'agit certainement d'un euphémisme pour vêtements sales, pollués.

⁹³ IV R 32, ii 41 et certainement mais dans un contexte très cassé K. 2514, l. 52.

⁹⁴ E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*, RINAP 4, Winona Lake 2011, p. 82, texte 33, l. ii 1-7.

dans le silence nocturne, cette rampe-là de naphte ils l'enduisirent et y bûterent le feu. Sur l'ordre de Marduk, roi des Dieux, souffla le Borée, la bourrasque du Maître divin, favorable ! La langue du Feu-Girra, qui avait pris, vers Uppûme il la détourna. Ce ne fut pas à la rampe qu'il prit, mais la muraille qu'il consuma et transforma en cendres. »

Les conséquences d'une action entreprise lors d'un jour mauvais sont claires : la tentative vouée à l'échec se retourne contre ses instigateurs. Le roi assyrien expose par ailleurs sa profonde connaissance de cette discipline et explique pourquoi ses troupes n'étaient pas en mesure d'agir.

CONCLUSION

Les recueils hémérologiques sont une des sources indispensables pour aborder la conception du temps au Proche-Orient ancien. Si leur place est moins fameuse dans les textes savants que d'autres séries divinatoires, les hémérologies réglaient tous les aspects de la vie, étant toujours à la source de toute action, puisqu'elle devait se dérouler un jour faste.

Les tabous et interdits ne sont pas directement liés aux hémérologies puisqu'il n'existe pas de lien entre la nature d'un jour et l'existence d'interdit. En revanche, la présence dans certains recueils hémérologiques de ces interdits s'explique par l'association d'un calendrier de pratiques cultuelles à la nature des jours.

Nos textes montrent que deux situations doivent être distinguées. D'une part, des interdits dont la transgression entraîne des conséquences négatives qui sont des prescriptions liées à des divinités et à des pratiques cultuelles. La transgression entraîne une impureté, dont la personne peut se débarrasser si elle sait pratiquer les rituels adéquats.

D'autre part, les jours « mauvais » au cours desquels les présages sont extrêmement négatifs, la communication avec le monde divin est troublée, et donc à ces moments là il faut mieux rester chez soi pour être touché le moins possible par leurs effets négatifs. Cette situation affecte plus particulièrement ceux qui y sont sensibles : le malade, déjà souillé, le médecin en contact avec la souillure, le devin qui doit pour pratiquer son activité faire preuve de pureté. La personne royale, qui est au centre de la société doit être préservée de ces mauvais présages, en lui faisant pour la journée perdre son statut. Ainsi, tout présage négatif contre le roi sera détourné.

Ces contraintes étaient, comme le montre notre documentation, prises au sérieux et très peu transgressées, même si les Mésopotamiens ont su développer des parades en cas de transgressions.

La notion de hasard du calendrier n'avait guère de sens en ce temps-là.

SUMMARY

Amongst the many texts which allow us to understand what was "taboo" in Mesopotamian culture, those which belong to hemerologic corpus are the most interesting ones. They aim basically to make evident whether a day is auspicious or not, but they disclose some time prohibitions and restrictions on different aspects of life, the consequences of which were variable. We were able to distinguish 2 types of prohibitions: those which were linked to Deities and cultural practices, so the true taboos the transgression of which caused divine anger, and those typically linked to nefarious moments, the "bad days" which, by their very nature, made dangerous any contact with the divine.

MAKING CONTACT IN MESOPOTAMIA: POWERFUL KISSES – FORBIDDEN KISSES*

Rosel Pientka-Hinz,
Philipps-Universität Marburg/Ruhr-Universität Bochum

A DEFINITION OF THE CONCEPT CALLED *TABOO*

1. *Taboo* designates a specific form of prohibition that forbids *contact*: *physical contact* with certain persons, objects and localities, or *verbal contact* with certain words and names. The violation of such a prohibition is governed by social sanctions or an apparently *self-acting punishment*. The word *taboo* originates with the Polynesian linguistic area and means ‘marked’, ‘prohibited / sacred’, ‘protected’, and ‘impure, dirty’.¹

According to this definition it is basically a matter of regulations concerning *contact*, or rather *non-contact* (in German *Meidungsvorschriften*), or in other words the separation between *pure* and *impure* spheres. The following discussion of a particular verb, which was chosen from the semantic field of the Ancient Near Eastern terminology² of *making contact* (in German *Kontaktaufnahme*), should be understood as an attempt to demonstrate by which ways a Mesopotamian contact came into being and which either intended or unintended effects this could have.

2. Moreover, more recent approaches that were developed in the field of religious studies, have concentrated on the socio-cultural function and the symbolic content of certain prohibitions. Thus the purpose of a *taboo* would be to mark and exclude those phenomena within a social order or a

* This study has markedly benefited from a one-year fellowship (2009/2010) at the International Consortium for Research in the Humanities (Käthe-Hamburger-Kolleg) “Dynamics in the History of Religions”, under the direction of Prof. Dr. Volkhard Krech, Ruhr-University Bochum. Previous reflections on “touching aspects” were put up for discussion in the course of presentations given in Münster and Bochum. I am most grateful to Prof. Dr. Thomas Römer for getting the possibility to revisit the topic within the scope of a most interesting conference on “Tabou et transgression”.

List of abbreviations: AHw. = W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Band 1-3, Wiesbaden 1972-1985; CAD = The Assyrian Dictionary of the University of Chicago, Chicago 1956-2010; ETCSL = J. A. BLACK/G. CUNNINGHAM/J. EBELING/E. FLÜCKIGER-HAWKER/E. ROBSON/J. TAYLOR/G. ZÓLYOMI, The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford 1998-2006.

¹ A. SCHMIDT, “Tabu”, in H. CANKI, B. GLADIGOW and K.-H. KOHL eds., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band V, Stuttgart et al. 2001, p. 160.

² In order to make Sumerian and Akkadian phrases easily distinguishable, Akkadian transcriptions are printed in italics.

value system that cannot be unambiguously determined by means of the traditional, culturally formed patterns of perception and behaviour. It is rather a question of those phenomena that turn out to be *abnormal* and *ambiguous*, because they attain a *dangerous quality* either for the entire society or the single individual, when there is only little tolerance scope left. Incestuous marriage, for example, in many societies is strictly forbidden, because otherwise accurately defined kinship categories would overlap. Human excretions often were declared *taboo*, because they blur the borderline between the categories of the individual self and the environment.³

Anomaly and *ambiguity* find their symbolic expression in *dirt* and *impurity*. Dirt, as an outcome of *disorder* and often consisting of a *dubious substance*, not only stands in stark contrast to *order* and *purity*, but rather *contaminates* everybody who comes in *contact* with it. Therefore a *taboo* is believed to raise a barrier between the source of *danger* and a potentially endangered entity. Who contravenes such regulations, not only places oneself in a state of *ambiguity*, but rather punishes oneself with *impurity*. By virtue of this *self-acting punishment* a conformable behaviour of the individuals is engendered, and this without any external social sanctions. Therefore *taboos* were even compared to internalised moral imperatives and treated as identity-establishing factors. Nevertheless violations were treated in a pragmatic way. Cleaning instructions and rehabilitation rituals usually ensured that the person concerned was to be restored to the state of culturally defined *normality*.⁴

Hereafter some selected examples from the Ancient Near East shall demonstrate the limits between suchlike *normal* and *abnormal* spheres, as well as the potential *transgression* of those limits caused by not permitted and therefore *tabooed contact*.

MAKING CONTACT BY 'KISSING'

The classical situation of two persons meeting, embracing and exchanging kisses of welcome is well-known. A first contact is established, both parties get in touch with each other, only little informative courtesies are exchanged, principally to break the silence and to show the willingness to enter into or even to intensify a social relationship.⁵ Similarly the Ancient Near Eastern sign of friendship was the kiss – particularly intra-family,⁶

³ SCHMIDT, *art. cit.* (n. 1), p. 161.

⁴ SCHMIDT, *ibid.*, p. 161 et seq.

⁵ For 'phatic greetings' and 'deferential greetings' in general see M. I. GRUBER, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Studia Pohl SM 12, Rome 1980, p. 182-185; for 'phatic communication forms' in Old Babylonian letters see W. SALLABERGER, „Wenn Du mein Bruder bist, ...“ – *Interaktion und Textgestaltung in altbabylonischen Alltagsbriefen*, Cuneiform Monographs 16, Groningen 1999, esp. p. 92-101.

⁶ Cf. J.-M. DURAND, „Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote“, in W. H. VAN SOLDT ed., *Veenhof Anniversary Volume*, Lei-

but likewise among two men of equal rank. Thus the friendship between Gilgamesh and his former opponent Enkidu was sealed by a kiss.

it-ta-aš-qú-ú-ma / ^[i]pu-šu ru-’u₅-tam

“They kissed each other and (thereby) formed a friendship.” (Gilgamesh Y I 18-19)⁷

Submission and loyalty, on the other hand, from the Old Babylonian period onward was expressed by kissing the superior’s feet (*šēpa/ē našāqum/nuššuqum*)⁸ or the ground before it ([KA] ki[-a] su-ub = *qaqqara našāqum/nuššuqum*)⁹ while prostrating oneself (ki-za[-za] = *šukēnum*)¹⁰ or kneeling ([du₁₀-]gam = *kamāsum*)¹¹. That it was a privilege to do so reveals an Old-Babylonian letter written by a royal servant, who was awaiting the delivery of a highly praised ox in order to satisfy his lord.

al-pa-am ša ta-aš-pu-ra-am / um-ma at-ta-a-ma / al-pa-am ša ši-ip šar-ri-im / ú-šā-aš-ša-qú-ka / a-na-an-di-i[k-kum]

den 2001, p. 119-132, 128 et seq. note i); J. S. COOPER, “Kuß”, in D. O. EDZARD ed., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 6, 1980-1983, p. 375-379, 377 § 12; GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 320-346.

⁷ A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford 2003, p. 196 et seq.

⁸ AHw. II p. 758 *našāqu(m)* 4), D 2); CAD N/II p. 58-60 *našāqu* 1 c), 3 b), 4 b); GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 264-278. According to COOPER, *op. cit.* (n. 6), p. 377 § 9, there is no Sumerian equivalent.

⁹ AHw. II p. 758 *našāqu(m)* 5), D 3); CAD N/II p. 58-60 *našāqu* 1 c), 3 b); GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 257-264; COOPER, *art. cit.* (n. 6), p. 376 et seq. § 9 (“to press the ground [with the mouth/nose]”), 378 § 16.

¹⁰ AHw. III p. 1263 *šukēnu(m)*; CAD Š/III p. 217 *šukēnu* 1 c); J.-M. DURAND, “šuke”*unum* = “Prostration”, *N.A.B.U.* 1990, p. 18-19: 24); GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 162-171, 221-232 (*šh_hn*), 238-254. For Sumerian ki-za(-za) and the verb’s association with a doggish behaviour cf. K. VOLK, “Edubba’a und Edubba’a-Literatur: Rätsel und Lösungen”, *ZA* 90, 2000, p. 1-30, 22 note 107 (“Unterwürfigkeit”); for ki-za – gíd “to refuse obedience” id., *Inanna und Šukaletuda. Zur historisch-politischen Deutung eines sumerischen Literaturwerkes*, SANTAG 3, Wiesbaden 1995, p. 47.

¹¹ AHw. I p. 431 *kamāsu(m)* II, *kamāsu* I; CAD K p. 120 *kamāsu* B 6: “It may be kneeling on one or both knees or squatting or sitting on one’s haunches”; cf. GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 171-178 (“to stoop”, “to sit on the calf of the leg”). For Sumerian (du₁₀-)gam cf. M.-L. THOMSEN, *The Sumerian Language*, Mesopotamia 10, Copenhagen 1984, p. 302 et seq. (with terminative that stresses the directionality of the action). – For further terms belonging to the same semantic field, but generally not associated with kissing, cf. AHw. I p. 435 *kanāšu(m)* I “sich beugen, sich unterwerfen”; CAD K p. 144 “1. a) to submit to an overlord, a deity; 2. to bend down, to bow down”; GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 178-181, 254-257 (cf. the yoke metaphor); AHw. I p. 435 *kanānu(m)*, *qanānu* II Štn “sich i. w. tief verbeugen”; CAD K p. 142 “4. III/3 to bend down completely”; AHw. II p. 890 *qadādu(m)* “sich (tief) beugen”; CAD Q p. 44 “1. to bow, to bend down (intrans.), to incline; 3. to bend, to prostrate”; AHw. II p. 733 *napalsu_hu(m)* N “niederfallen, sich hinhocken”; CAD N/I p. 271 “to fall to the ground, to fall upon something, to throw oneself to the ground, to let oneself fall to the ground (in supplication, despair, etc.), to squat, to cower”; AHw. II p. 605 *maqātu(m)* “3. niederfallen vor”; CAD M/I p. 240 “1. c) to throw oneself down, 2’ as a gesture of greeting and homage”; GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 201-220 (*ana šēpē* RN *maqātu* “to fall at the feet of RN”).

“(As for) the ox about which you wrote me, in your words: ‘I will give you an ox for which they will let you kiss the king’s foot!’ (...)” (BM 88391, 7-11)¹²

In general the communication with deities or likewise with persons of higher status was regulated by strict conventions that comprised submissive or cultic kisses¹³ among other gestures of worship, prayer and supplication, such as the clasped hands,¹⁴ the open hands (*upni petû*)¹⁵ or the lifted hand(s) (*qāta/i našû*, *šu-íl-la/lá* = *nīš qāti*,¹⁶ *qāta/i dekû*)¹⁷ – all gestures that clearly signify the contrast between the sovereign or the exalted divinity and the inferior supplicant, albeit the scope for different grades of distance – or proximity – was quite wide. Thus the different levels of social oppositions already become apparent when observing two parties approaching – in pictorial representations expressed by differentiations between ‘above’ and ‘below’ or between ‘close’ and ‘apart’.¹⁸

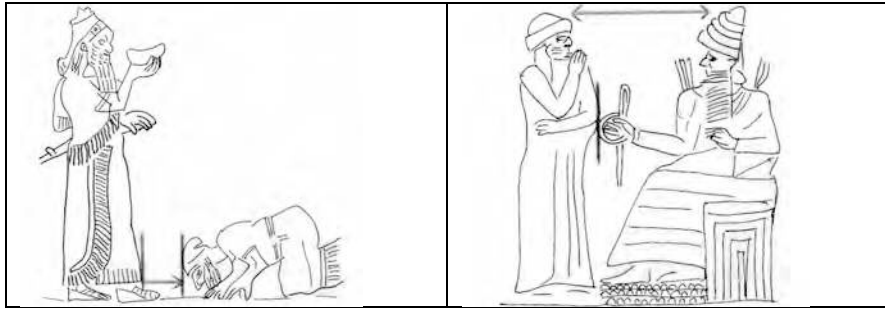


Fig. 1. a: Detail of the Black Obelisk depicting Shalmaneser III. and the submission of Jehu, king of Israel (9th cent.). b: Relief at the top of Hammurapi’s law code stele representing the king in close contact with the sun god (18th cent.).¹⁹

¹² W. H. VAN SOLDT, *Letters in the British Museum. Part 2*, Altbabylonische Briefe 13, Leiden et al. 1994, p. 118 et seq. No. 134. For a proverbial connotation see A. BERLEJUNG, “Kultische Küsse. Zu den Begegnungsformen zwischen Göttern und Menschen”, *WO* 29, 1998, p. 80-97, 90 with note 56.

¹³ BERLEJUNG, *art. cit.* (n. 12).

¹⁴ U. MAGEN, *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft*, Baghdader Forschungen 9, Mainz 1986, p. 40-45.

¹⁵ AHw. III p. 1424 *upnu(m)*; CAD U/W p. 181 *upnu* 1 b); GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 50-59.

¹⁶ AHw. II p. 762 *našû(m)* II 2) b); 797 *nīšu(m)* I 4); CAD N/II p. 82-85, 105-107 *našû* A lex., 2’ d), 6); 295 *nīšu* B 2); AHw. III p. 1262 *šu’illakku*; CAD Š/III p. 212; GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 60-84.

¹⁷ AHw. I p. 166 *dekû(m)* 4); CAD D p. 126 *dekû* 2’ c’; GRUBER, *op. cit.* (n. 5), p. 84-89 (1st mill.).

¹⁸ Similar observations on a different level of communication can be made in letters. For the formative function of the introductory or greeting formulas of Old Babylonian letters see SALLABERGER, *op. cit.* (n. 5), esp. p. 92 et seq. (“beziehungsgestaltende Funktion”).

¹⁹ For the close link between Hammurapi of Babylon and the sun god see R. PIENTKA-HINZ, “Midlifecrisis und Angst vor dem Vergessen? Zur Geschichtsüberlieferung

Thereby the contact by means of (non-erotic) kisses, subjected to whichever context-dependent conventions, always intensified a relationship, either between equal-ranking people or holders of different social positions, even between man and divinity. Indications of the emotional dimension including the enduring effect of such an approach again are tellingly expressed in letters.

[^m]Bu-ul-la-at-tal / [š]u-lu-um-ka ub-la-am-ma / ma-di-[i]š aḥ-du / ki-ma [š]a a-na- <ku> ù at-ta / ni-na-am-ru-ma ni-na-aš-qú / ki-a-am ab-ba-ši
 “Bullattal brought me your greetings and I was very pleased. I felt (lit. I became)²⁰ as if you and I have met and kissed each other!”²¹ (IM 62137, 5-10, Old Assyrian)²²

And especially the beneficial effect of a farewell kiss is not to be underestimated. According to a late Old Babylonian letter of apology that was sent by a man who had missed to say properly goodbye, the sender regretted not to have kissed his friend before the latter was commandeered to operate in a remote military fortress.

i-nu-ma a-ša-lu-ka / ki-ma a-na ŠÀ.GU^{ki} / ú-wa-še-ru-ka / la i-du-ú-ma / la aš-ši-qú-ka / [k]i-ša a-na KÁ.DINGIR.RA^{ki} / ta-la-ak / a-ša-al-ka / a-di Tu-tu-iš-ti-kál / iq-bi-am / la i-du-ú / šum-ma a-ḥi at-ta / ki-ší-ir li-bi-im / la ta-ra-aš-še₂₀-em
 “When I asked you, I did not know that they have sent you to Kullizum,²³ and I did not kiss you. I asked you: “Certainly you will go to Babylon?” Be-

Ḥammu-rapis von Babylon”, in K.-P. Adam ed., *Historiographie in der Antike*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 373, Berlin et al. 2008, p. 1-25, esp. 12-16.

²⁰ The exceptional usage of the verb *bašûm* N “to come into existence” here not only paraphrases an otherwise unknown verb “to feel”, but clearly indicates the instant change of the sender’s emotional state, provoked by the imagined kiss. Cf. AHw. I p. 113 *bašû(m)* N “ins Sein treten, entstehen”; CAD B p. 144 “4. *nabšû* to come into existence”. For the difficulty to find a general term for “emotion” in Sumerian language cf. M. JAKES, *Le vocabulaire des sentiments dans les textes sumériens. Recherche sur le lexique sumérien et akkadien*, Alter Orient und Altes Testament 332, Münster 2006, p. 599 (*nîg-me-ġar*, *mud₅-me-ġar*).

²¹ Literally: “I felt as if you and I have seen each other (*amārum* N) and kissed each other (*našāqum* N)”. There is only a handful of Babylonian verbs showing the N stem with reciprocal meaning, some more in Old Assyrian texts like this one; cf. W. VON SODEN, *Grundriss der akkadischen Grammatik*³, Analecta Orientalia 33, Rome 1995, p. 147 § 90 f.; K. HECKER, *Grammatik der Kültepe-Texte*, Analecta Orientalia 44, Rome 1968, p. 140 § 84a (add *lawûm* N, H. Hirsch, *Or.* 41, 1972, p. 420).

²² J. EIDEM and J. LÆSSØE, *The Shemshara Archives: Vol. 1. The Letters*, Copenhagen 2001, p. 139 No. 65.

²³ According to S. RICHARDSON, “Trouble in the countryside *ana tarši* Samsuditana: militarism, Kassites, and the Fall of Babylon I”, in W. H. VAN SOLDT ed., *Ethnicity in Ancient Mesopotamia*, Publications de l’Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 102, Leiden 2005, p. 273-289, a fortified military establishment of the countryside; for the location north-northwest of the territory of Sippar-Amnānum, at “the northern border area of Babylonia”, see K. DE GRAEF, “An Account of the Redistribution of Land to Soldiers in Late Old Babylonian Sippar-Amnānum”, *JESHO* 45, 2002, p. 141-178.

fore Tutuiš-tikal told me, I (really) did not know. If you are my brother, do not get angry with me!”²⁴ (BM 108962, 5-18)²⁵

Furthermore, the circumstance that kissing in all cases was performed in an *active* manner seems to be of great significance. Both in Akkadian and in other Semitic cognates (*nšq*) there is no written evidence for a passive verb form of ‘being kissed’ or even a distinct noun for ‘the kiss’.²⁶ Kissing was directed from the agent towards the patient or took place in reciprocity.

This emphatic transmission of a carefully directed lip movement – according to its word formation emphasizing the kissing noise (literally ‘making the *šiq-šiq*-sound’)²⁷ – already in the Sumerian language was described by some kind of pressing or rubbing movement: NE – su-ub ‘to presse the NE (on someone)’, (KA) ki(-a) su-ub ‘to press the mouth/nose on the ground’.²⁸ Whereas the analysis of the latter and younger construction is unproblematic (absolutive + locative + verb), the etymology of the nominal part NE in the older and more general expression for ‘kissing’ still seems quite obscure.²⁹ Apparently not denoting the ‘lips’ (nundum [KAXNUN]) that are occasionally mentioned,³⁰ what kind of substance might have additionally been involved in the pressing movement? Obviously it was not identical with the mouth and nose region (KA) that explicitly was mentioned in the phrase for ‘kissing the ground’.

The key lies in Sumerian texts describing the erotic kiss, since this kind of kiss is found most frequently in a peculiar sequence, in which it immediately follows the term for ‘sexual intercourse’ (*ĝiš/ĝiš-du₁₁/dù*, literally

²⁴ SALLABERGER, *op. cit.* (n. 5), p. 108 note 150: “Bekomme mir gegenüber kein Bauchgrimmen!”

²⁵ F. R. KRAUS, *Briefe aus dem British Museum (CT 43 und 44)*, Altbabylonische Briefe 1, Leiden 1964, p. 90 et seq. No. 122. A strong philological indication for a late Old Babylonian dating represents the shortened form [k]i-ša (l. 10), a late Old Babylonian forerunner of Middle Babylonian *kīša*; AHw. I p. 490 *kīša(m)ma*; CAD K p. 445.

²⁶ Apart from rare usages of the infinitive (active) and a *pīrs* form in Eblaitic; cf. G. DEL OLMO LETE and J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Handbook of Oriental Studies 67, 2003, p. 650; G. KHAN, *The Neo-Aramaic Dialect of Barwar*, Handbook of Oriental Studies 96, Leiden et al. 2008, p. 1148 (Neo-Aramaic).

²⁷ VON SODEN, *op. cit.* (n. 21), p. 171 § 102 b.

²⁸ COOPER, *art. cit.* (n. 6).

²⁹ COOPER, *art. cit.* (n. 6); P. ATTINGER, *Éléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁₁/e/di « dire »*, Orbis Biblicus et Orientalis. Sonderband, Fribourg et al. 1993, p. 543 note 1496 (“presser le ‘ne’ sur *qqn*”, “presser *qqn* sur le ‘ne’”); Jaques, *op. cit.* (n. 20), p. 144 note 328 (“un mouvement de pression ou de frottement”).

³⁰ Cf. the description of Dumuzi’s marital relation, mentioning both, the lips and the NE, at once: nundum kù-ge NE su-ub-ba-[me-en] “I am he who kisses the holy lips”, literally “who presses the NE on the holy lips” (Dumuzi’s dream 168); B. ALSTER, *Dumuzi’s Dream. Aspects of Oral Poetry in a Sumerian Myth*, Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 1, Copenhagen 1972, p. 72 et seq.; ETCSL 1.4.3. For further evidence concerning ‘lip kisses’ see COOPER, *art. cit.* (n. 6).

‘to do the penis’ / ‘to plant the penis/stick’³¹ – so, for instance, in the myth of Enlil and Ninlil, according to which in those deities’ union the moon god, Suen, was engendered.

ĝiš-bi im-ma-ni-in-du₁₁ NE-bi im-ma-ni-in-su-ub / ĝiš-1-du₁₁-ga-né NE-1-su-ub-ba-né / a ^dsuen-^daš-ím-babbar-ra šà mu-na-ni-ri

“He actually had intercourse with her, he actually kissed her. At this one intercourse, at this one kissing he poured the seed of Suen-Ašimbabbar (the moon) into her womb.” (Enlil and Ninlil 51-53)³²

Insemination and kissing are clearly interconnected. One gets the impression, that only the exchange of both of the body fluids, semen *and* saliva, was sufficient to procreate a new god³³ – a conception that perfectly fits the Old Babylonian philosophy of vitality and ‘ensoulment’, with the gods spitting saliva on the clay mixture that was fabricated by the mother goddess in order to create the first human.

^dwe-e i-la ša i-šu-^lú^l ^{te}₄-e-ma / i-na pu-úh-ri-šu-nu iṭ-ṭa-ab-ḥu

i-na šī-ri-šu ù da-mi-šu / ^dnin-tu ú-^lba^l-li-il ṭi-ṭ-ṭa

< [i-lum-m]a u a-me-lu / [ub-ta-a]l-li-il pu-ḥu-ur iṭ-ṭi-ṭ-ṭa >³⁴

aḥ-ri-a-t[i-iš u₄-mi ...]-^lú^l / i-na šī-i-ir i-li e-ṭe-[em-mu ib-ši]

ba-al-ṭa iṭ-ta-šu ú-še-di-š[u-ma] / aš-šu la mu-uš-ši-i e-ṭe-em-mu [ib-ši]

iš-tu-ma ib-lu-la ṭi-ṭa ša-^lti^l / is-si ^da-nun-na i-li ra-bu-^lti^l

^di-gi-gu i-lu ra-bu-tum / ru-u[’]-tam id-du-ú e-lu ṭi-ṭ-ṭi

Wē, the god who had intellect, they slaughtered in their assembly.

With his flesh and blood Nintu mixed the clay.

< The god and the human were mixed completely in the clay. >

For the rest [of time they ...]; in the flesh of the god [there was] a spi[rit].

It would make the living know its sign; lest he be forgotten, [there was] a spirit.

After she had mixed that clay, he (Enki) summoned the Anunna, the great gods.

The Igigi, the great gods, spat upon the clay. (Atra-ḥasis 223-234, Old Babylonian)³⁵

³¹ COOPER, *art. cit.* (n. 6), p. 376 § 3; ATTINGER, *op. cit.* (n. 29), p. 540-547 (“faire le pénis à/sur qqn” = “faire l’amour à qqn”, “faire qqn sur/contre le pénis” = “pénétrer qqn”).

³² H. BEHRENS, Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur, *Studia Pohl SM 8*, Rom 1978, p. 25 et seq., 132-140; ETCSL 1.2.1.

³³ Cf. BEHRENS, *op. cit.* (n. 32), p. 138. Unsurprisingly, this stands in marked contrast to the mating habits of animals that do not know kissing.

³⁴ This line is missing in the Old Babylonian text and was added according to the Standard Babylonian version, see D. SHEHATA, *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramḥasis-Mythos Inūma ilū awilum*, Göttinger Arbeitshefte zur altorientalischen Literatur 3, Göttingen 2001, p. 70.

³⁵ W. G. LAMBERT and A. R. MILLARD, *Atra-ḥasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969, p. 58 et seq.; cf. A. R. GEORGE and F. N. H. AL-RAWI, “Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḥasis”, *Iraq 58*, 1996, p. 147-190, 170; B. R. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*³, Bethesda 2005, p. 227-280 (with literature).

Only when the Igigi have added their spittle to the clay sculpture that already contained ‘intellect’ (*tēmu*) and ‘spirit’ (*eṭemmu*),³⁶ human creation was accomplished. So not only divine blood and flesh were ingredients of the human matrix,³⁷ but also divine spittle (*ru’tum*).³⁸ Finally it was this ‘spittle of the great gods’ that – within the authorising assembly of all the main deities – ‘vitalized’ the first human being.

Further examples highlighting the special meaning of the divine mouth are the well-known mouth-washing (*ka-luḥ-ù-da* = *mīs pī*) and mouth-opening rituals (*ka-duḡ-ù-da* = *pīt pī*),³⁹ which were performed in order to enliven (literally ‘give birth to’ [tu.d]) statues and figurines and to awaken their own sensorium.⁴⁰ Again life is ‘smeared into’ the heretofore inanimate form, when considering the ritual application of syrup, ghee, cedar, and cypress to the statue’s mouth in analogy to the noted vitalizing effect of divine spittle.⁴¹

In consideration of the particular importance and creativity that was ascribed to the divine mouth and all its emanations (speech, breath, and spittle),⁴² the aforementioned close association of divine intercourse and

³⁶ For the wordplay between *ilu* “god” and *awilu* “man”, also between *tēmu* “intellect” and *eṭemmu* “spirit”, all integral to the human being, see M. KREBERNIK, “Geschlachtete Gottheiten und ihre Namen”, in O. LORETZ, K. A. METZLER and H. SCHAUDIG eds., *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich zu seinem 65. Geburtstag*, Alter Orient und Altes Testament 281, Münster 2002, p. 289-298.

³⁷ Cf. J. M. ASHER-GREVE, “The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body”, *Gender & History* 9, 1997, p. 432-461, esp. 447-452; G. J. SELZ, “Composite Beings: Of Individualization and Objectification in Third Millennium Mesopotamia”, *ArOr* 72, 2004, p. 33-53.

³⁸ At least in this most ancient creation story; cf. the overview of mythological themes by W. HEIMPEL, “Mythologie (mythology). A. I. In Mesopotamien”, in D. O. EDZARD ed., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 8, 1993-1997, p. 573-564, § 5.3 with fig. 5 and 6. For spittle as a most powerful carrier substance see M. STOL, “Speichel”, in M. P. STRECK ed., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 12, 2011, p. 634-635.

³⁹ For an overview see M. B. DICK, “Pīt pī und Mīs pī (Mouth-Opening and Mouth-Washing of Statue(tte)s)”, in D. O. EDZARD and M. P. STRECK eds., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, 2003-2005, p. 580-585; and now C. L. BECKERLEG, *The “Image of God” in Eden: the Creation of Mankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mīs pī pīt pī and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Cambridge, MA 2009 (with older literature).

⁴⁰ I. J. WINTER, *On Art in the Ancient Near East. Volume II. From the Third Millennium B.C.E., Culture & History of the Ancient Near East* 34.2, Leiden et al. 2010, p. 167-195 (“rituals of constitution”, p. 186) with older literature; id. p. 377-404 (illustrating systemic parallels to India).

⁴¹ For those and further mouth-openers like various fats, salt, and flour see DICK, *art. cit.* (n. 39), p. 580. An interesting parallel is to be found in the Egyptian opening of the mouth (*wpt-r*) ritual, with the priest touching five balls of natron (salivant!) that are equated with the ‘spittle and heart’ of Horus and Seth; BECKERLEG, *op. cit.* (n. 39), p. 135.

⁴² Cf. already B. LANDSBERGER, “Das « gute Wort »”, *MDOG* 4, 1928-1929, p. 294-321; W. MAYER, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“*, *Studia Pohl SM* 5, Rom 1976, p. 297 (“das göttliche Machtwort”); and now A. ZGOLL, *Die Kunst des Betens*, Alter Orient und Altes Testament 308, Münster 2003. For

kissing in order to beget divine progeny, is hardly surprising. Both forms of sexual union were, according to its creativity, seen as a coherent unit with complementary potencies: an amalgamation process of the regenerative organs and the senses (represented by the mouth/nose).⁴³

According to this, Sumerian kissing, literally ‘to press the NE on someone’ or ‘to do pressing in terms of the NE’ – with the enigmatic NE neither denoting the ‘mouth’ or a part of it, nor the ‘spittle’⁴⁴ – should be examined in terms of potency and effectiveness.

One of the oldest references to such a *powerful kiss* is found in a short Pre-Sargonic tale from Abū Ṣalābīḥ that recounts the courtship and union of Lugalbanda, legendary king of Uruk, with the goddess Lama-Ninsumuna, the ‘Lady of the wild cows’.⁴⁵

lugal-bàn-da gal-zu / ^dlāma(KAL)-nin- < súmun > -ra / da mu-ni-dib / igi a-sub₅(MUNŠUB) / ka a-sub₅ / NE gal in-ga-mu-zu

“Wise Lugalbanda, passed the arm around Lama-Ninsumuna, kissed (her) on the eyes, kissed (her) on the mouth, taught her the great NE.” (Lugalbanda and Ninsumuna 6-11)⁴⁶

In this most ancient reference for ‘kissing’ (sub₅) the nominal element NE seems to be missing; Lugalbanda’s kisses are just described as pressing movements on the lover’s eyes and mouth. Instead ‘the great NE’-performing is separately brought into prominence. And the question arises, what the true meaning of ‘the great NE’-performing in this early text might have been?

Noting that the human hero Lugalbanda ensnares the divine ‘Lady of the wild cows’, who again gives the impression of a childhood innocence, the following interpretation should be taken into consideration: It might well be that this early story of alliance between one of the oldest culture heroes and the deified ‘Lady of the wild cows’ represents an aetiological tale relating to the first cross-breeding between the domestic cattle of Uruk, represented by Lugalbanda, and a specific species of wild cows from the eastern mountains, represented by Ninsumuna. Such a hitherto not identified myth would perfectly fit the recent discovery of an extreme concentration of efforts in regard to most ancient cattle-breeding that can

spittle in general see STOL, *art. cit.* (n. 38); for poisonous spittle (*imtu/martu*) emerging from the wrathful divine mouth see K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A comparative study*, Studia semitica neerlandica 22, Assen/Maastricht 1985, p. 68.

⁴³ And this was certainly not an indication for the absence of kissing in Sumerian culture beyond sexual intercourse; COOPER, *art. cit.* (n. 6), p. 376 § 3.

⁴⁴ For the terminology of ‘spittle’ see STOL, *art. cit.* (n. 38).

⁴⁵ C. WILCKE, “Ninsun (^dNin-súmun.(a)k)”, in D. O. EDZARD ed., *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 9, 1998-2001, p. 501-504.

⁴⁶ T. JACOBSEN, “Lugalbanda and Ninsuna”, *JCS* 41, 1989, p. 69-86, 71: “also taught her much love making” (*bír*); cf. JACQUES, *op. cit.* (n. 20), p. 144 note 328: “Lugalbanda, le perspicace, s’installe à côté du lama Ninsumun; il lui frotte l’œil, il lui frotte la bouche et lui enseigne à faire l’amour” (*bir*).

especially be observed in archaic Uruk.⁴⁷ In the course of the latter study the specific designation of the ‘hybrid’ animals, meaning the crossbreed of domestic and wild animals, was identified as NE (Sumerian *šar_x*) ‘the mixed-blood’ or ‘half wild’ (literally ‘the mixed’, ‘the blended’).⁴⁸

And this is exactly what experienced Lugalbanda taught pure and innocent Ninsumuna while kissing her eyes and lips. He showed her how to perform ‘the great mixing’⁴⁹ – not only of male and female,⁵⁰ but also of civilized and wild, and finally of human and divine (with baby Gilgamesh, in later texts described as one-third human and two-thirds divine, going to be the mythological offspring from this extraordinary union).

The two concepts of ‘kissing’ (/sub/) and ‘mixing’ (/šar/), in this early text described as two separate notions of complementary nature, later on tellingly merged into one idiomatic expression NE(*šar_x*) – su-ub/sub ‘to kiss’, literally ‘to do (lip) pressing in terms of some kind of exchange’, or with other words ‘to exchange kisses with a vitalizing effect’. And even though it seems as if the literal meaning later on slid into obscurity,⁵¹ the comprehension of a kiss’s potency surely was perpetuated through time and had a strong socio-cultural basis.

TABOOED KISSING

We have seen that kissing, according to the Mesopotamian literature, from the beginning was associated with a close contact that implied some kind of intimate exchange as well as transformation. Such a powerful and at the same time sensitive liminal experience necessarily entailed the risk of overstepping a boundary, be it accidentally or not. Accordingly kissing in Mesopotamian society was subject to social conventions.

⁴⁷ R. PIENKA-HINZ, “Bunte Kühe? Zu den frühesten Farbbezeichnungen im Alten Orient”, in G. J. Selz ed., *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies / Die empirische Dimension altorientalischer Forschungen*, Wiener Offene Orientalistik 6, Wien et al. 2011, p. 325-374.

⁴⁸ PIENKA-HINZ, *art. cit.* (n. 47), esp. p. 330-333 (‘Mischling’, ‘Halbwilde’).

⁴⁹ Former interpretations (see note 47) that were based on associations with (sexual) ‘burning’ (*bir₉*[NE]) are not so different, since ‘fire’, ‘burning’, ‘melting’, and ‘mixing’ are all members of the same semantic field. Cf. PIENKA-HINZ, *art. cit.* (n. 47), p. 330: “(...) das zu *šar_x*(NE) homonyme Verbum *šár*(ŠÁR/ĤI) mit der Bedeutung ‘(ver)mischen, schmelzen’, welches zudem einen eindeutigen Bezug zu dem archaischen Piktogramm ‘Feuer’ herstellt (‘durch Feuer zusammenschmelzen, verschmelzen’ und zwar zu etwas ‘Neuem’ = *gibil₄*(NE)).”

⁵⁰ Lugalbanda, as the one ‘who knows’ (*gal-zu*), has to teach the young maiden how to perform ‘the great mixing’, which perfectly fits the terminology of ‘virginity’, emphasizing the ‘ignorance’ (*nu-un-zu* ‘she did not know [a man]’); see J. S. COOPER, “Virginity in Ancient Mesopotamia”, in S. PARPOLA and R. M. WHITING eds., *Sex and Gender in the Ancient Near East*, Helsinki 2002, p. 91-112.

⁵¹ BEHRENS, *op. cit.* (n. 32), p. 105: “Diese Verwechslung von *ne su-ub* und *giš su-ub* hängt vielleicht damit zusammen, daß diese Begriffe längst nicht mehr in ihrer wörtlichen Bedeutung verstanden wurden.”

People of equal rank were not only allowed to kiss each other, but sometimes even felt obliged to do so, since – as we have noticed above – the benevolent power of a kiss was an essential part of salutation or farewell ceremonies. On the other hand supplicants had to approach the king or the deity very carefully, making a first contact by kissing the superior's feet or the ground before it. Direct contact was only permitted to privileged subjects and in a restricted manner. Nevertheless the contact was intimate enough to let the approaching person share in the superior's power and benevolence.⁵²

Unsurprisingly, enforced kisses, therefore kisses without mutual agreement, were less acceptable, as this girl from Old Babylonian Mari complained.

[š]a iṭ-ḫe-em-ma ma-ḫa-ar be-lī-ia-ma / ša-ap-ti-ia iš-ši-qú-ma e-zi-zu-ma / am-ḫa-šu aš-šu-mi-šu b[e-l]í a-wa-tam iq-bé-em-ma / p[a-n]i-ia <be-lī-[i]a> > ú-ša-al-lī-i[m]

“When he had approached me⁵³ and (even) in the presence of my lord had kissed my lips, and (thereupon) I had become angry and beaten him, my lord spoke to me in his favour and caused me to blush.” (A.2507)⁵⁴

Whereas the legal situation in this case clearly concedes a privilege to the males of the household, who obviously had the authority to decide which girl was allowed to be kissed by whom,⁵⁵ the legal norms of the subsequent period give the impression of more severe restrictions. According to the Middle Assyrian laws the kissing of another man's wife was penalized as follows.

[šumma] a'īlu qāta ana aššat a'īle [u]bil kī būre ēpussi [ub]ta'erus [uk]ta'inuš
[1] ubānšu inakkisu [šumma]a ittišiqši [ša]passu šaplita [ana p]an erimte ša pāše
[iša]ddudu inakkisu

“If a man lays a hand upon a married woman, attacking her like a rutting bull(?), and they prove the charges against him and find him guilty, they shall cut off one of his fingers. If he should kiss her, they shall draw his lower lip across the blade(?) of an axe and cut it off.” (Middle Assyrian Law Code § 9 i 88-96)⁵⁶

A kiss stolen from a married woman actually was an affront to her husband and was punished by mutilation of the culprit's lip,⁵⁷ which not only offended the husband's honour, but contaminated the woman's integrity in

⁵² Cf. M. MALUL, “Foot Symbolism in the Ancient Near East: Imprinting Foundlings' Feet in Clay in Ancient Mesopotamia”, *ZAR* 7, 2001, p. 353-367.

⁵³ Namely with sexual intentions; AHW. III p. 1384 *teḫû(m)* “ganz nah herankommen, herangehen, -treten, sich nähern; 3) sexuell”; CAD T p. 74 “1. a) 1' to approach a person, e' for sexual intercourse”.

⁵⁴ DURAND, *art. cit.* (n. 6), p. 129.

⁵⁵ If only in regard to a pretended hello kiss...

⁵⁶ According to M. T. ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*², Writings from the Ancient World 6, Atlanta, Georgia 1997, p. 157.

⁵⁷ S. LAFONT, “Middle Assyrian Period”, in R. WESTBROOK ed., *A History of Ancient Near Eastern Law*, Handbook of Oriental Studies 72, Leiden/Boston 2003, p. 521-563, 556.

terms of the afore-mentioned exchange of bodily fluids associated with inner powers. For a similar reason, after all, Mesopotamian people apparently paid scrupulous attention to their steps, in order to avoid contact with somebody else's spittle.⁵⁸

But the full impact of a tabooed kiss, with all its undesirable effects and irreversible consequences, again is most impressively presented in the Mesopotamian myths. Thus, for the living it was strictly forbidden to exchange kisses with the residents of the Netherworld. With good reason Gilgamesh warned his friend Enkidu, to stay away from the dead.

áš-šat-ka šá ta-ram-mu la ta-na-ši[q] / áš-šat-ka šá ta-ze-ru la ta-maḥ-ḥaṣ / ma-ra-ka šá ta-ram-mu la ta-na-šiḳ / ma-ra-ka šá ta-ze-ru la ta-maḥ-ḥaṣ / ta-az-zi-im-tu, erṣeti(KI) ^{um} i-[š]ab-bat-ka

"You must not kiss the wife you love, you must not strike the wife you hate, you must not kiss the son you love, you must not strike the son you hate, the outcry of the Netherworld will seize you!" (Gilgamesh XII 23-27)⁵⁹

And so it happened. Enkidu was unable to resist his sentiments, neither the good ones nor the bad ones. He revealed his emotions and thereby identified himself as a living being. Furthermore he *touched* the dead and that in most intensive ways – by kissing and beating. Not only kissing, but also other forms of contact were able to cause an exchange of energy between two participants, which again could result in some kind of transformation⁶⁰ – in this case to a most fatal one.⁶¹

⁵⁸ Cf. STOL, *op. cit.* (n. 38): "Auf den Boden zu spucken und den Speichel nicht mit dem Fuß zu verscharren, war ein Tabu."

⁵⁹ According to GEORGE, *op. cit.* (n. 7), p. 728 et seq.; cf. JAKES, *op. cit.* (n. 20), p. 316 et seq. note 664.

⁶⁰ For the meaningful verb *lapātum* 'to touch', 'to make contact with' and the tabooed contact with 'blood' see R. PIENTKA-HINZ, "Angeschmiert! – Die Entweihung einer *nadītum*-Priesterin", *AoF* 35, 2008, p. 254-261.

⁶¹ Further protagonists of Mesopotamian myths were profoundly changed after having had intercourse with creatures of the 'other side'; cf. COOPER *art. cit.* (n. 50).

SUMMARY

In all periods of ancient Near Eastern history clear rules concerning bodily contact were established and had to be observed. Especially the act of kissing, in profane as well as sacral contexts, was strictly regulated. The paper investigates in the culture-historical background of such restrictions, focusing on the ‘power of touch’ that was an integral part of the Mesopotamian conception of the world.

RÉSUMÉ

Durant toutes les périodes de l’histoire du Proche-Orient des règles claires concernant les contacts corporels ont existé et celles-ci devaient être respectées. Ainsi, l’embrassade, quel que soit le contexte, profane ou sacré, était strictement réglementée. La présente contribution explore l’arrière-plan historico-culturel de ces restrictions et se concentre sur le « pouvoir du toucher » qui faisait partie intégrante de la conception mésopotamienne du monde.

LE *HÉREM* GUERRIER ET SA TRANSGRESSION DES DEUX CÔTÉS DU JOURDAIN

André Lemaire, EPHE, UMR 7192

Le *hérem* guerrier¹ a été souvent considéré comme caractéristique de la violence des guerres bibliques. Comme l'a écrit tout récemment Reinhard ACHENBACH dans un article consacré à la guerre divine et aux guerres de Yhwh, « The basic idea was to put booty under taboo and to reserve it to the deity »². De fait, il est difficile de traduire le nom ouest-sémitique *hérem* mais l'une des meilleures traductions en est « interdit » (en anglais « ban »), ou « tabou »³, et le verbe causatif correspondant « vouer à l'interdit » (en anglais « devote to ban ») ou « déclarer tabou ». Avec un regard d'historien, nous allons analyser quelques textes et situations historiques qui font référence ou allusion à cette pratique pour mieux la comprendre, en tenant compte, en premier lieu des témoignages épigraphiques.

I. LE *HÉREM* DANS LA STÈLE DE MESHA

L'exemple le plus explicite de pratique du *hérem* guerrier se trouve dans la stèle de Mésha racontant la prise de la ville de Nébo, en Transjordanie, à l'est de la mer Morte :

- 14. WY'MR.LY.KMŠ.LK.'HZ.'T.NBH.'L.YŠR'L/W'
- 15. HLK.BLLH.W'LTHM.BH.MBQ'.HŠHRT.'D.HŠHRM/W'H
- 16. ZH.W'HRG.KLH.ŠB'T.'LPN.GBRN.WGRN/WGBRT.W[GR]
- 17. T.WRḤMT/KY.L'ŠTR.KMŠ.HḤRMTH/W'QH.MŠM.'R[']

¹ Le *hérem*/interdit (religieux) ouest-sémitique est aussi attesté dans un contexte non-guerrier, en particulier dans des inscriptions funéraires nabatéennes : cf. A. LEMAIRE, « Le *hérem* dans le monde ouest-sémitique », in L. NEHMÉ éd., *Guerre et conquête dans le Proche-Orient ancien*, Antiquités sémitiques 4, Paris 1999, p. 79-92, spéc. 79-81.

² R. ACHENBACH, « Divine Warfare and Yhwh's Wars. Religious Ideologies of War in the Ancient Near East and in the Old Testament », in G. GALIL et al., ed., *The Ancient Near East in the 12th-10th Centuries BCE: Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa 2-5 May, 2010*, AOAT 392, Münster 2012, p. 1-26, spéc. 16.

³ A. LEMAIRE, *art cit.* (n. 1), p. 80 ; F. BRIQUEL-CHATONNET, « “Kamosh me dit ‘Va, prends Nebo à Israël’”. Réflexions sur l'idée de guerre sainte dans la Bible et chez les peuples du Levant dans l'Antiquité », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62, 2009, p. 217-232, spéc. 222.

18. LY.YHWH.W'SHB.HM.LPNY.KMŠ/

14. Et Kamosh m'a dit : « Va, prends Nébôh contre Israël ! ». Et je suis

15. allé de nuit et j'y ai combattu de la pointe de l'aube jusqu'à midi, et je l'ai

16. prise et l'ai tuée tout entière : sept mille hommes, *garçons*, femmes, *fi[lles]*

17. et *femmes enceintes*, car je l'avais vouée à l'interdit pour 'Ashtar-Kamosh. Et j'y ai pris *les foy[ers]*

18. *d'autel* de YHWH et les ai entraînés devant Kamosh.

Sans entrer dans un commentaire détaillé de ce passage, il est nécessaire de faire quelques remarques sur trois points disputés.

Au début de la ligne 17, la lecture RHMT est sûre, mais la traduction souvent donnée : « concubines » ou « filles servantes »⁴, paraît étrange dans le contexte car on ne voit pas pourquoi ces deux catégories sociales auraient été distinguées des femmes (GBRT) et des filles (GRT). Étymologiquement RHM désigne la « matrice », le « sein maternel », et, dès lors, RHMT, peut-être une sorte de participe présent dun verbe dénomiatif, désigne vraisemblablement une « femme enceinte »⁵. De fait, d'après le contexte, il semble assez clair que l'énumération des lignes 17-18 exprime le caractère sans pitié d'un massacre qui n'épargne aucune personne des deux sexes, pas même les femmes enceintes suivant un *topos* littéraire attesté en 2 R 8,12 ; 15,16 ; Os 14,1 et, surtout, Am 1,13, textes qui font allusion à des événements se situant en Transjordanie à peu près à cette époque et que nous allons rappeler dans un instant⁶. Le massacre des

⁴ Cf., par exemple, K.D. SMELIK, « The Inscription of King Mesha », in W.W. HALLO éd., *The Context of Scripture* (infra : CS) II. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Leiden/Boston 2003, p. 137-138, spéc. 138 ; S. AHITUV, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jérusalem 2008, p. 409 ; M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Grundrisse zum Alten Testament 10, Göttingen 2010, p. 267.

⁵ Cf. déjà la suggestion de M. DAHOOD, « Denominative *riḥham*, "to conceive, enwomb" », *Biblica* 44, 1963, p. 204-205 ; S. BROOKS, « Pregnant Women (*riḥmt*) in the Moabite Stone », *Institute of Archaeology Bulletin* 28, 1991, p. 149-150 ; malgré P. BORDREUIL, « À propos de l'inscription de Mésha' : deux notes », in P.M.M. DAVIAU et al. éd., *The World of the Aramaeans, Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion III*, JSOTS 326, Sheffield 2001, p. 158-167, spéc. 161, et E. GASS, *Die Moabiter – Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend V. Chr.*, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 38, Wiesbaden 2009, p. 34-35. P. BORDREUIL ne semble pas avoir saisi la référence ici à un *topos* littéraire contemporain ; de plus, si RHMT désignait une « classe d'âge intermédiaire, « les jeunes femmes », on ne voit pas pourquoi son équivalent masculin ne serait pas mentionné, de même qu'on ne voit pas pourquoi les GBRT moabites seraient des « femmes libres d'âge mûr qui ne sont plus susceptibles de procréer » (p. 160) alors qu'elles sont visiblement l'équivalent féminin des GBRN.

⁶ Cf. A. LEMAIRE, « Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique », *Syria* 64, 1987, p. 205-216, spéc. 207-208. Pour l'authenticité d'Am 1, 13, cf. B. GOSSE, « Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'"histoire deutéronomique" », *Vetus Testamen-*

femmes enceintes est d'ailleurs aussi un *topos* des textes néo-assyriens⁷. Il distinguait probablement la pratique du *herem* (cf. H₁RMTH) de la guerre habituelle où l'on épargnait généralement les femmes, spécialement les vierges, et les enfants en les emmenant comme butin⁸, d'où la justification donnée tout de suite après la mention des « femmes enceintes (RHMT) » : « car je l'avais vouée à l'interdit pour 'Ashtar-Kamosh ».

Le syntagme 'ŠTR.KMŠ a été diversement interprété. S'agit-il d'une divinité différente de Kamosh, éventuellement de sa parèdre ? Ou d'un double nom divin ? Ou encore d'un nom précisant Kamosh ? La première solution verrait dans 'ŠTR.KMŠ une sorte de couple divin⁹ ; cependant, avec S. Segert¹⁰, on peut remarquer qu'on attendrait plutôt alors la forme féminine 'ŠTRT. La deuxième solution paraît plus vraisemblable et on pourrait avoir ici la plus ancienne attestation d'un double nom divin en nord-ouest sémitique¹¹. La troisième solution verrait dans 'ŠTR un nom commun signifiant « dieu, être divin », à rapprocher de l'akkadien *ištārātu*, « déesses », de l'hébreu biblique *'aštārôt* désignant des déesses (étrangères), du nabatéen (')ŠTRY', « les dieux », « les démons »¹² et du mandéen 'ŠTRY'¹³. Il s'agirait vraisemblablement alors d'une appellation de Kamosh¹⁴.

À la fin de la ligne, de nombreux commentateurs ont proposé de restituer '[T.K]LY, « les vases » (cf. Es 52,11 ; Jr 28,3.6 ; Esd 1,7...) ¹⁵, tandis

tum (infra : VT) 38, 1988, p. 22-40, spéc. 35-37 ; G. PFEIFER, « Die Fremdvölkersprüche des Amos », VT 38, 1988, p. 230-233, spéc. 232.

⁷ Cf. M. COGAN, « Ripping Open Pregnant Women in Light of an Assyrian Analogue », *Journal of the American Oriental Society* 103/4, 1983, p. 755-758.

⁸ Cf. Gn 34,29 ; Nb 31,9 ; Dt 20,13-14.

⁹ M. LIDZBARSKI, *Altsemitische Texte I. Kanaanäische Inschriften*, Giessen 1907, p. 8 ; E.G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Papyri*, New Haven 1953, p. 88 ; A.H. VAN ZYL, *The Moabites*, Leiden 1960, p. 195-196.

¹⁰ S. SEGERT, « Die Sprache der moabitischen Königsinschrift », *Archiv Orientalni* 29, 1961, p. 197-267, spéc. 232.

¹¹ Cf. R. DUSSAUD, « Melqart », *Syria* 25, 1946-48, p. 205-230, spéc. 227-230 ; H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden ²1966-1969 (infra : KAI), n° 181 : II, p. 89, 176 ; P. XELLA, « 'Divinités doubles' dans le monde phénico-punique », *Semitica* 39 (*Hommages à M. Sznycer* II), 1990, p. 167-175 ; M.G. AMADASI GUZZO, « Tanit-ŠTRT = Milk-ŠTRT : ipotesi », *Orientalia* 60, 1991, p. 82-91.

¹² Cf. J. NAVEH, « A Nabataean Incantation Text », *IEJ* 29, 1979, p. 111-119, spéc. 114-116.

¹³ Cf. E.S. DROWER - R. MACUCH, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 347.

¹⁴ A. VAN DER DEIJL, *Protest or Propaganda. War in the Old Testament Book of Kings and in Contemporaneous Ancient Near Eastern Texts*, *Studia Semitica Neerlandica* 51, Leiden/Boston 2008, p. 337.

¹⁵ Cf. C. CLERMONT-GANNEAU, « La stèle de Méša », *Revue critique* 11 septembre 1875, p. 166-174, spéc. 171, n. 1 ; J.C.L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford 1971, p. 75 ; S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, *FRLANT* 124, Göttingen, 1982, p. 159, 167 ; N. NA'AMAN, « King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy », *IEJ* 47, 1997, p. 83-92, spéc. 89, n. 20 ; CS II, p. 138.

que E. LIPÍŃSKI a proposé '[T.]LY ou '[Y]LY¹⁶ et que les restitutions '[T.PS]LY, '[T.‘G]LY¹⁷ ou '[T.Š]LY¹⁸ sont trop longues. En fait, malgré l'absence de la particule 'T, dont l'emploi ne semble pas obligatoire¹⁹, le parallèle avec la ligne 12 et les traces possibles de hampe après²⁰ rendent la lecture 'R[']LY, « les foy[ers d'au]tel », très probable²¹. 'R'L correspond vraisemblablement à l'hébreu biblique 'arī'ēl qui désigne la partie supérieure d'un autel des holocaustes, le foyer d'autel, en Ez 43,15.16, peut-être un héros en 2 S 23,20 et une appellation de Jérusalem en Es 29,1.2.7²². Comme à la ligne 12, il s'agit d'objets appartenant à Yhwh, le sens culturel « foyer d'autel » semble tout à fait convenir ici²³. Puisqu'il s'agit d'un objet pris en butin et traîné devant Kamosh (ligne 12), on pensera à un objet en métal (cf. Jos 6,19 ; 2 S 8,10-12), plutôt qu'en pierre, et, plus particulièrement, à un autel en bronze du genre de celui du temple de Jérusalem (1 R 8,64 ; cf. Ex 38,30 ; 39,39) qui, trop petit pour des sacrifices collectifs, a été enlevé sous Akhaz (2 R 16,14.15). Les dimensions réduites de cet autel en bronze expliqueraient que le sanctuaire de Nébôh ait pu en avoir plusieurs alors qu'il n'y en avait qu'un à 'Atarôt (ligne 12), sanctuaire probablement moins important.

Dans ce passage, il apparaît donc que le *hérem* guerrier peut être lié à un oracle de la divinité nationale : il entraîne un massacre général de la population ennemie et l'offrande du butin, au moins celui du ou des sanctuaires ennemis, à la divinité nationale du vainqueur, c'est-à-dire probablement son dépôt dans un temple de cette divinité.

¹⁶ E. LIPÍŃSKI, « Etymological and Exegetical Notes on the Mesha' Inscription », *Orientalia* 40, 1971, p. 335 ; id., « North Semitic Texts », in W. BEYERLIN éd., *Near Eastern Religious Texts relating to the Old Testament*, Londres 1978, p. 227-268, spéc. 239.

¹⁷ Cf. M. GILULA, « To Yahweh Shomron and his Asherah », *Shnaton* 3, 1979, p. 129-137 et XV-XVI, spéc. 137 et XVI.

¹⁸ Cf. J. BLAU, « Short Philological Notes on the Inscription of Meša' », *Maarav* 2/2, 1980, p. 143-157, spéc. 155, n. 56.

¹⁹ Malgré J. BLAU, *ibidem*, p. 150 ; S. AHITUV, *op. cit.* (n. 4), p. 410.

²⁰ Cf. M. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphie* I, Leipzig 1900, p. 7.

²¹ Cf. R. SMEND – A. SOCIN, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab*, Freiburg im Breisgau 1886, p. 12, 23 ; C. CLERMONT-GANNEAU, *art. cit.*, (n. 15), p. 171 ; M. LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitische Epigraphik*, Weimar 1898, p. 415 ; K.H. BERNHARDT, « Beobachtungen zur Identifizierung moabitischer Ortslagen », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* (infra : ZDPV) 76, 1960, p. 136-158, spéc. 145 ; H. PETZOLD, « Die Bedeutung von Ariel im AT und auf der Mescha-Stele », *Theologia* 40, 1969, p. 411 ; A. LEMAIRE, *art. cit.* (n. 6), p. 208-209.

²² Sur cette appellation, cf. par exemple, F.J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Études bibliques, Paris 1986, p. 226-227.

²³ Cf. M. LIDZBARSKI, *op. cit.* (n. 20), p. 225 ; G.A. COOKE, *A Textbook of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, p. 3,11 ; R. DUSSAUD, *Les monuments palestiniens et judaïques (Musée du Louvre)*, Paris 1912, p. 7 ; S. SEGERT, *art. cit.* (n. 10), p. 240 ; P.R. ACKROYD – B. Lindars éd., *Words and Meanings. Essays Presented to David Winton Thomas*, Cambridge 1968, p. 44 ; CS II, p. 137.

Le verbe *HRM*, « déclarer tabou / vouer à l'interdit », n'est explicitement utilisé qu'à la ligne 17. Cependant certaines caractéristiques de la pratique du *hérem* semblent se retrouver lors de la prise d'Aṭarôt racontée juste avant celle de Nébôh :

10. W'Š.GD.YŠB.B'RŠ.'TRT.M'LM.WYBN.LH.MLK.Y
11. Š'R'L.'T.'TRT /W'LTḤM.BQR.W'ḤZH/W'HRG. 'T.KL.H'M[?]
12. HQR.HYT.LKMŠ.WLM'B/W'ŠB.MŠM.'T.'R'L.DWDH.W'[S]
13. ḤBH.LPNY.KMŠ.BQRYT/W'ŠB.BH.'T.'ŠRN.W'T.'[Š.]
14. MḤRT/

10. Et l'homme de Gad habitait depuis toujours dans le pays d'Aṭarôt et le roi d'Israël *lui* avait bâti
11. 'Aṭarôt, mais j'ai combattu contre la ville et l'ai prise, et j'ai tué toute la population.
12. La ville appartient à Kamosh et à Moab. Et j'en ai rapporté le *foyer d'autel de son Bien-aimé* et l'a[i]
13. traîné devant Kamosh dans *Qiryat/ma ville*. Et j'y ai installé l'homme de Sharôn et l'hom[me] de
14. Maḥarat.

Ici aussi quelques rapides remarques de détail s'imposent : la phrase de la fin de la ligne 11 et du début de la ligne 12 posait un double problème :

- On lisait KL.H'M.HQR, syntagme anormal en hébreu à cause de la présence de l'article devant un état construit. Dès lors, à la suite de SMEND et SOCIN²⁴, plusieurs commentateurs avaient restitué un M avant HQR²⁵. Cependant cette restitution est paléographiquement invraisemblable car « la place fait défaut »²⁶.
- Le deuxième mot de la ligne 12 était lu RYT, *hapax legomenon* difficile à expliquer et traduit diversement : « spectacle²⁷ », « rassasiement²⁸ », « offrande²⁹ », « annexion³⁰ » ou « sacrifice »³¹.

²⁴ R. SMEND – A. SOCIN, *op. cit.* (n. 21), p. 12, 20.

²⁵ H. REVIV, *A Commentary on Selected inscriptions from the Period of the Monarchy in Israel* (Hb), Jérusalem 1975, p. 19 ; KAI n° 181 ; J.C.L. GIBSON, *op. cit.* (n. 15), p. 75.

²⁶ R. DUSSAUD, *op. cit.* (n. 23), p. 7, n. 2 ; cf. déjà C. CLERMONT-GANNEAU, « La stèle de Méša, examen critique du texte » *Journal Asiatique* 9 (8^e série) 1887, p. 72-112, spéc. 94.

²⁷ Cf. C. CLERMONT-GANNEAU, *La stèle de Dhiban ou stèle de Méša roi de Moab 896 avant J.C. Lettres à M. le C^{te} de Vogüé*, Paris 1870, p. 33 ; G.A. COOKE, *op. cit.* (n. 23), p. 11 ; D. SIDERSKY, *La stèle de Méša, index bibliographique*, Paris 1920, p. 15.

²⁸ W.F. ALBRIGHT, « The Moabite Stone », in J.B. PRITCHARD éd., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, p. 320-321, spéc. 320 ; H. MICHAUD, *Sur la pierre et l'argile. Inscriptions hébraïques et Ancien Testament*, Cahiers d'archéologie biblique n° 10, Neuchâtel 1958, p. 38.

²⁹ Cf. KAI 181 ; S. TIMM, *op. cit.* (n. 15), p. 159 ; K.A.D. SMELIK, *Historische Dokumente aus dem alten Israel*, Göttingen 1987, p. 35.

³⁰ Cf. A.F.L. BEESTON, « Mesha and Ataroth », *Journal of the Royal Asiatic Society* (infra : *JRAS*) 1985, p. 143-148, spéc. 147.

³¹ CS II, p. 137 ; cf. encore A. VAN DER DELJ, *op. cit.* (n. 14), p. 306.

En fait, ces deux problèmes peuvent être résolus paléographiquement :

– en restituant un simple point ou, mieux, un trait vertical de séparation après H'M ;

– en lisant HYT au lieu de RYT car la lecture d'un H est vraisemblable sur la stèle³² et presque certaine sur l'estampage.

Cette lecture et cette interprétation semblent confirmées par le parallèle des lignes 16-17³³. Elles ont été cependant récemment rejetées par une note d'A. Schade³⁴ prétendant s'appuyer sur de nouvelles photographies détaillées de la stèle et de l'estampage. Cependant, à l'examen, il apparaît que l'auteur de cette note a mal identifié les traces de l'estampage, en mauvais état à cet endroit, et qu'il situe les traces d'un prétendu R en dessous de la ligne d'écriture. En fait, les traces incomplètes du H apparaissent bien au niveau de la ligne d'écriture³⁵.

Vers la fin de la ligne 12, le sens du syntagme 'R'L.DWDH a été très discuté³⁶. Certains ont vu en DWDH un nom propre³⁷, mais le *hé* final est plutôt un suffixe personnel renvoyant à 'Aṭarôt. D'autres ont considéré ce mot comme un titre : « chef » ou « général », d'après *dawidum* attesté dans les textes de Mari mais mal compris³⁸. À la suite des discussions sur DWD

³² Cf. déjà A. LEMAIRE, *art. cit.* (n. 6), p. 205-207 ; S. AḤITUV, *op. cit.* (n. 4), p. 405.

³³ Cf. E. GASS, *op. cit.* (n. 5), p. 26.

³⁴ A. SCHADE, « New Photographs Supporting the Reading *ryt* in line 12 of the Mesha Inscription », *Israel Exploration Journal* (infra : *IEJ*) 55, 2005, p. 205-208.

³⁵ A. LEMAIRE, « New Photographs and *ryt* or *hyt* in the Mesha Inscription, Line 12 », *IEJ* 57, 2007, p. 204-207 ; M. WEIPPERT, *op. cit.* (n. 4), p. 246, n. 24 ; H.S. AN, « Some Additional Epigraphic Comments on the Mesha Stele : The Case for Reading HYT in Line 12 », *Maarav* 17/2, 2010, p. 140-172.

³⁶ Cf. H. PETZOLD, *art. cit.* (n. 21), p. 372-415 ; S.J. SCHWANTES, « A Historical Approach to the 'R'LM of Is 33,7 », *Andrews University Seminary Studies* 3, 1965, p. 158-166, mais la position de ce dernier, qui voit dans 'R'L un nom propre (cf. aussi Ph. D. STERN, *The Biblical HEREM : A Window on Israel's Religious Experience*, Brown Judaic Studies 211, Atlanta, 1991, p. 31 ; S. AḤITUV, *op. cit.* [n. 4], p. 406-407) semble peu vraisemblable dans le contexte de la stèle de Mésha.

³⁷ R. DUSSAUD, *op. cit.* (n. 23), p. 7, 16 ; J.C.L. GIBSON, *op. cit.* (n. 15), p. 76, 80 ; N. NA'AMAN, « The Campaign of Mesha against Horonaim », *Biblische Notizen* 73, 1994, p. 27-30 ; *id.*, « King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy », *IEJ* 47, 1997, p. 83-92, propose d'y voir le nom du fondateur d'une dynastie régnant à Hôronên, ce qui paraît difficile historiquement. De son côté, A.F. RAINEY, « Syntax, Hermeneutics and History », *IEJ* 48, 1998, p. 239-251, spéc. 244-249, suivi par L.J. MYKYTIUK, *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200-539 B.C.E.*, Society of Biblical Literature, Academia Biblica 12, Atlanta 2004, p. 273-275, propose de comprendre « son David » mais, en plus de la difficulté d'un suffixe personnel lié à un nom propre, il note lui-même (p. 249) qu'on attendrait plutôt alors 'R'L DWD 'ŠR LH ou 'R'L 'ŠR LDWD.

³⁸ Cf. encore J. MACDONALD, « The Argument that West Semitic *Dawidum* Originally Meant 'Champion' », *Abr-Nahrain* 17, 1976-77, p. 52-71 ; malgré J.R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957, p. 50 ; *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, D, p. 14-16 ; W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1959, I, p. 148.

dans la stèle de Tel Dan, S. MITTMANN³⁹ a proposé de voir dans ce mot un bassin, un vase cultuel mais ce sens semble mal assuré et cette interprétation quelque peu étrange après le mot 'R'L. La plupart des commentateurs, enfin, y voient une appellation de la divinité en tant que « Bien-aimé » ou « Oncle (protecteur) »⁴⁰. Cette solution peut s'appuyer sur les appellations divines en Es 5,1 et probablement en Am 8,14, où le suffixe de *dôdēk*, correction de *derek*⁴¹, renvoie à Béérshéba, une ville, comme ici 'Aṭarôt. Le terme DWD désigne donc probablement ici la divinité en tant que protectrice, patronne d'une ville ou d'une communauté⁴². Étant donné les parallèles bibliques et le fait que la ville d'Aṭarôt était israélite, on pensera naturellement à une appellation de Yhwh même si celui-ci n'est pas explicitement nommé ici.

Au début de la ligne 13, « devant Kamosh (LPNY KMŠ) » évoque probablement le contexte d'un sanctuaire, comme généralement LPNY YHWH en hébreu biblique⁴³. Le dépôt du butin, spécialement des objets de culte des ennemis, dans le sanctuaire principal du dieu national est une coutume attestée dans la Bible (Jos 6,19 ; 2 S 8,10-12 ; cf. aussi Esd 1,7ss).

Précédé de la préposition B, QRYT est ensuite généralement considéré comme un toponyme, attesté aussi en Am 2,2, Jr 48,24.41. Cependant QRYT peut aussi être un nom commun : « ville(s) » et on peut donc se demander s'il ne s'agit pas d'une simple désignation de l'endroit où se trouve le sanctuaire de Kamosh : BQRYT, « dans la/ma ville »⁴⁴, c'est-à-dire « dans la/ma capitale »⁴⁵. Cette interprétation conviendrait tout à fait au contexte, puisqu'il s'agit du dépôt du butin dans le principal sanctuaire national au dieu Kamosh⁴⁶, et elle ne serait d'ailleurs pas incompatible avec la tradi-

³⁹ S. MITTMANN, « Zwei "Rätsel" der *Mēša'*-inschrift », *ZDPV* 118, 2002, p. 53-59.

⁴⁰ Cf. J.C.L. GIBSON, *op. cit.* (n. 15), p. 11 ; KAI II, p. 169, 175 ; CS II, p. 137 (avec hésitation).

⁴¹ Cf. déjà H. WINCKLER, *Altorientalische Forschungen* I, Leipzig 1901, p. 194-195 ; A.J. BJØRNDAL, *Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja*, BZAW 165, Berlin 1986, p. 257-266, spéc. 260-261.

⁴² Cf. A.F.L. BEESTON, *JRAS* 1985, p. 145, 147 : « city-god » ; S.M. OLYAN, « The Oaths of Amos 8.14 », in G.A. ANDERSON - S.M. OLYAN éd., *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, JSOTS 125, Sheffield 1991, p. 121-149, spéc. 133-134, n. 5.

⁴³ Cf. M.D. FOWLER, « The Meaning of *lipnē YHWH* in the Old Testament », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (infra : ZAW) 99, 1987, p. 384-391.

⁴⁴ Comme en phénicien ancien (cf. J. FRIEDRICH, W. RÖLLIG, M.-G. AMADASI GUZZO, *Phönizisch-punische Grammatik*, *Analecta Orientalia* 55, Rome 1999³, § 112), il n'est pas sûr que le suffixe de la première personne du singulier ait été toujours marqué par un Y en épigraphie moabite.

⁴⁵ Cf. aussi S. AHITUV, *op. cit.* (n. 4), p. 407. Cette nuance possible de QRYT correspond à celle du syntagme *qiryat šihon* (Nb 21,28) et à l'emploi de *qiryāh* pour désigner Jérusalem (1 R 1,41.45 ; Es 1,21...). Cf. A. LEMAIRE, « Villes, rois et gouverneurs au Levant d'après les inscriptions monumentales ouest-sémitiques (IX^e - VII^e siècles av. J.-C.) », *Semitica* 43-44, 1994, p. 21-36, spéc. 24.

⁴⁶ Comme cette précision allait de soi, on comprend qu'elle n'ait pas été répétée à la ligne 18.

tion biblique où, dans les deux attestations (Am 2,2⁴⁷ ; Jr 48,41⁴⁸), *q^ṛryōt*, précédé de l'article, peut être compris comme un nom commun : « la/les ville(s) », tandis que, dans la troisième (Jr 48,24), il s'agit d'un fragment en prose vraisemblablement rajouté après coup⁴⁹.

À la fin de la ligne 13 et au début de la ligne 14, ŠRN et MHRT, comme GD (ligne 10), précédés de 'š, « homme », désignent vraisemblablement un territoire ou une tribu. D'après le contexte, il s'agit ici de Moabites et non d'Israélites.

Même si le nom *hérem* ou le verbe ḤRM n'est pas mentionné dans ce passage, on y retrouve deux caractéristiques importantes du *hérem* : le massacre de toute la population et le transfert d'une partie du butin, concrètement des objets de culte de la divinité ennemie, dans le sanctuaire de la divinité nationale. Bien plus, la mention de l'installation de nouveaux groupes, apparemment moabites, semble révéler que la pratique du *hérem* se situe dans le cadre d'une guerre offensive d'annexion de nouveaux territoires⁵⁰ et d'installation d'une nouvelle population.

II – LE *HÉREM* EN TRANSJORDANIE D'APRÈS LA TRADITION BIBLIQUE

La tradition historiographique des livres des Rois ne comporte pas de mention explicite de pratique contemporaine du *hérem* en Transjordanie. Cependant il semble y avoir une allusion à cette pratique dans la présentation de certains épisodes guerriers comme en 2 R 8,12 où se trouve une parole d'Élisée à Hazaël :

« Je sais le mal que tu feras aux fils d'Israël :
tu livreras au feu leurs forteresses, tu tueras par l'épée leurs jeunes gens,
tu écraseras (*t^ṛrātṭāš*) leurs petits enfants, tu éventreras leurs femmes en-
ceintes (*w^ḥārotēyhem t^ṛbaqqēa'*) »

La réalisation de cet oracle se trouve apparemment en 2 R 10,32b-33a :

« Hazaël les frappa sur toute la frontière d'Israël, depuis le Jourdain vers le soleil levant, tout le pays de Galaad ».

⁴⁷ En Am 2,2, *hqrywt* a été compris comme un nom commun par la Septante. La mention des « palais » et les parallèles des oracles contre les autres nations se référant tous à la capitale (Am 1,3-4.7.10.12.14 ; 2,5) semblent assez clairement indiquer que *q^ṛryōt* désigne primitivement ici la capitale de Moab.

⁴⁸ En Jr 48,41, le parallèle avec *hamm^ṛšādōt*, « les forteresses », semble confirmer que *q^ṛryōt* est un nom commun.

⁴⁹ Cf. déjà J.M. MILLER, « The Moabite Stone as a Memorial Stela », *Palestine Exploration Quarterly* 106, 1974, p. 9-18, spéc. 13, n. 20 ; J. BRIGHT, *Jeremiah*, Garden City 1965², p. 321 ; A. WEISER, *Das Buch Jeremia*, ATD 20/21, Göttingen 1977, p. 399 ; R.P. CARROLL, *The Book of Jeremiah*, Londres 1986, p. 787.

⁵⁰ Cf. A. VAN DER DEIJL, *op. cit.* (n. 14), p. 331

et un écho de cette conquête/annexion de la Transjordanie septentrionale se retrouve dans l'oracle contre Damas d'Am 1,3 :

« parce qu'ils ont haché Galaad sous des herbes de fer, je mettrai le feu à la maison de Hazaël »,

à compléter probablement par l'oracle contre Ammon :

« parce qu'ils ont éventré les femmes enceintes de Galaad (*'al-biq'ām hārôt haggil'ād*) afin de pouvoir élargir leur territoire » (Am 1,13)⁵¹.

Tous ces passages peuvent être rapprochés de la stèle de Mésha, lignes 10 à 18 non seulement par leur formulation mais aussi par leur référence historique car ils renvoient probablement à la même guerre dans laquelle Moabites et Ammonites étaient alliés à Hazaël pour s'emparer des territoires israélites de Transjordanie vers 825 av. n. è.⁵². Cela signifie que ce *hérem* guerrier se situait apparemment dans le contexte d'une guerre offensive d'annexion de territoires rattachés antérieurement à un royaume voisin.

Il est probable qu'Osée 10, 14, un verset souvent considéré comme énigmatique, est aussi une allusion à la pratique de *hérem* en Transjordanie :

« Toutes tes villes fortes seront dévastées comme Shalmân dévasta Beth-Arbel au jour du combat où la mère sur (ses) fils a été écrasée (*ruṭṭāšāh*). »

En effet, « Shalmân » est à identifier avec le roi moabite Shalmân mentionné dans les inscriptions de Tiglat-phalazar III⁵³ et Beth-Arbel avec Irbid⁵⁴. Aujourd'hui ce verset énigmatique s'éclaire à la lumière d'une inscription moabite fragmentaire qui fait apparemment référence à une nouvelle guerre dans le nord de la Transjordanie vers le milieu du VIII^e s. av. n. è. Dans cette guerre Israël et Moab étaient vraisemblablement alliés et opposés à Aram de Damas et Ammon : ces derniers auraient été vaincus et une partie de leurs territoires annexés⁵⁵.

⁵¹ Il n'y a aucune raison de repousser ces oracles après la chute de Samarie comme le propose W. SCHÜTTE, « Israels Exil in Juda und die Völkersprüche in Am 1-2 », *Biblica* 92, 2011, p. 528-553.

⁵² Cf. A. LEMAIRE, « Hazaël de Damas, roi d'Aram », in D. CHARPIN et F. JOANNÈS éd., *Marchands, diplomates et empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, Paris 1991, p. 91-108, spéc. 101-102.

⁵³ H. TADMOR, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III King of Assyria*, Jerusalem 1994, p. 170-171 : Summary Inscription 7, rev. 10'.

⁵⁴ Cf. déjà A.A. MACINTOSH, *Hosea*, ICC, Edimbourg 1997, p. 429 ; A. LEMAIRE, « Essai d'interprétation historique d'une nouvelle inscription monumentale moabite », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (infra : CRAI), p. 95-108, spéc. 103-104 ; E. LIPÍŃSKI, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, OLA 153, Leuven, 2006, p. 357.

⁵⁵ Cf. A. LEMAIRE, « Essai d'interprétation historique d'une nouvelle inscription monumentale moabite », CRAI 2005, p. 95-108 ; idem, « Une guerre 'Pour Rien' (Amos 6,13) », in M. AUGUSTIN et H. M. NIEMANN éd., *Thinking Towards New Horizons. Col-*

En dehors des Livres des Rois, la tradition biblique évoque explicitement une pratique du *hérem* en Transjordanie lors de l'arrivée des Israélites. En Jos 2,10, Josué est présenté s'adressant aux israélites et mentionne explicitement la pratique du *hérem* contre les deux « rois amorites de Transjordanie, Sihon et Og, que vous avez voués à l'interdit (*heḥeramtem*) ». Il s'agit là visiblement d'une rédaction deutéronomiste renvoyant à Dt 2,34 - 3,7 : à propos du royaume de Sihôn roi de Heshbôn :

« Nous avons voué à l'interdit chaque ville : les hommes, les femmes et les enfants ; nous n'avons laissé survivre aucun reste ; nous avons seulement gardé le bétail comme butin, ainsi que les dépouilles des villes que nous avons occupées » (Dt 2,34-35) ;

et à propos du royaume de Og, roi de Bashân :

« Nous les avons voués à l'interdit comme nous l'avions fait pour Sihôn, roi de Heshbôn ; nous avons voué à l'interdit chaque ville : les hommes, les femmes et les enfants. Et nous avons gardé comme butin tout le bétail et les dépouilles des villes » (Dt 3,6-7).

Nous ne discuterons pas ici l'interprétation historique d'une telle tradition, d'ailleurs vraisemblablement différente pour Sihôn et pour Og, cette dernière étant apparemment totalement légendaire. Dans les deux cas, le livre du Deutéronome précise que les Israélites ont gardé le butin, en particulier « tout le bétail » (Dt 2,35 et 3,7). Il semble donc s'agir ici d'une sorte de *hérem* allégé. On peut le comparer au texte de Nb 21,23-35 qui mentionne bien deux batailles, à Yahaç et à Édré'i, mais sans référence explicite au *hérem*. Cependant dans les deux traditions, celle des Nombres et celle du Deutéronome, l'auteur insiste sur le fait que toute la population locale est exterminée et que les Israélites s'emparent du pays. Ce point rejoint les règles de la guerre dans Dt 20,16-18 où l'on tente aussi de justifier une telle pratique par le danger d'une contamination religieuse : « afin qu'ils ne vous apprennent pas à agir suivant leur manière abominable d'agir pour leurs dieux ».

Une dernière tradition biblique, celle concernant la tribu de Benjamin en Jg 21,10-11, comporte un ordre assez surprenant :

lected Communications to the XIXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Ljubljana 2007, Frankfurt am Main, 2008, p. 97-102 ; J.A. DEARMAN, « Moab and Ammon. Some Observations on their Relationship in Light of a New Moabite Inscription », in P. BIENKOWSKI éd., *Studies on Iron Age Moab and Neighbouring Areas in Honour of Michèle Daviau*, ANES Supplement 29, Leuven 2009, p. 97-116, spéc. 107 ; E. GASS, *op. cit.* (n. 5), p. 82. Les réserves émises par E. GASS (« New Moabite Inscriptions and Their Historical Relevance », *Journal of Northwest Semitic Languages* 38, 2012, p. 45-78, spéc. 59) ne s'appuient que sur des arguments *a silentio*. Paradoxalement, p. 59, E. GASS considère une datation durant la domination néo-assyrienne de la région comme un scénario alternatif possible alors qu'il a écarté cette datation pour des raisons paléographiques et historiques à la page précédente (58) : « The Ammonite campaign could take place only before both Ammon and Moab became Assyrian vassals ».

« Allez et passez les habitants de Yabesh-de-Galaad au fil de l'épée, y compris femmes et enfants !... Vous vouerez à l'interdit (*tah^arîmû*) tout mâle et toute femme ayant connu la couche d'un homme, mais vous laisserez vivre les vierges ».

Ici le *hérem* est encore plus allégé, en quelque sorte, puisqu'il ne vise même pas toute la population. De plus, son contexte est apparemment très différent d'une conquête puisque Yabesh-de-Galaad est considérée comme israélite et que les Benjaminites n'occuperont pas cette ville. Enfin, cette ville n'est même pas accusée d'avoir servi d'autres dieux (Dt 13,13-18). Il pourrait s'agir d'une tradition non seulement légendaire mais assez tardive.

III – LE *HEREM* EN CISJORDANIE D'APRÈS LA TRADITION BIBLIQUE

Jusqu'à maintenant aucun document épigraphique ne mentionne le *hérem* en Cisjordanie. Par contre, la tradition biblique s'y réfère souvent même si son caractère historique est loin d'être assuré. En effet, le *hérem* est essentiellement⁵⁶ mentionné dans le Deutéronome et dans les récits de la « conquête » où la rédaction deutéronomiste a une large part⁵⁷.

Dans le Deutéronome, on distingue apparemment deux types de *hérem* : un *hérem* absolu et un *hérem* en quelque sorte allégé. Ainsi, en Dt 13,13-18⁵⁸, il est précisé que si une ville israélite se met à « servir d'autres dieux » que Yhwh, alors le *hérem* doit être absolu⁵⁹ :

« Tu frapperas au tranchant de l'épée tous les habitants de cette ville : tu la voueras à l'interdit avec tout ce qui s'y trouve et tu frapperas son bétail du

⁵⁶ Cependant Nb 21,1-3 révèle que le *hérem* peut être la conséquence d'un vœu.

⁵⁷ Cet aspect global a été souligné récemment par C.L. CROUCH, *War and Ethos in the Ancient Near East : Military Violence in Light of Cosmology and History*, BZAW 407, Berlin/New York 2009, p. 177-189.

⁵⁸ Ce texte est apparemment deutéronomique pré-exilique (P.E. DION, « The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel During the Late Monarchic Era », in B. HALPERN et D.W. HOBSON éd., *Law and Ideology in Monarchic Israel*, JSOTS 124, Sheffield 1991, p. 147-216, spéc. 204) ou, moins vraisemblablement, deutéronomiste exilique ou post-exilique : cf. R. ACHENBACH, *art. cit.* (n. 2), p. 19. On peut, en particulier, le rapprocher de Sfiré III,9-14 : cf. déjà C. KOCH, *Vertrag, Treueid und Bund*, BZAW 383, Berlin/New York, 2008, p. 164-165 ;

⁵⁹ Un autre cas possible de *hérem* est rapporté en 2 R 15,16 : « Menahem frappa Tifsah (LXX : Tappouah) et tous ceux qui s'y trouvaient, ainsi que tout son territoire, depuis Tirça car on ne lui avait pas ouvert (les portes de la ville), et il éventa toutes les femmes enceintes ». Cet épisode qui concernait peut-être originellement la ville de Tappouah et son territoire (J. GRAY, *I and II Kings*, Londres 1970², p. 602-603) se situe dans le cadre d'une guerre civile liée à la prise de pouvoir de Menahem contre Shallum. Le terme ou le verbe *hrm* n'y est pas employé mais la référence à l'extermination totale jusqu'aux femmes enceintes pourrait laisser entendre qu'il s'agissait d'une forme de *hérem* à la suite de la révolte de la population contre son (nouveau) roi. Une telle forme de *hérem* pouvait s'expliquer par une sorte d'assimilation entre le roi et la divinité nationale (cf. Ex 22,27 ; 1 R 21,10.13).

tranchant de l'épée. Tout le butin, tu le rassembleras au milieu de la place et tu brûleras totalement la ville avec tout son butin pour Yhwh ton dieu. Ce sera une ruine pour toujours ; elle ne sera plus jamais reconstruite. Tu ne mettras la main sur rien de ce qui est voué à l'interdit » (Dt 13,16-18a).

En Dt 20,16-17, en ce qui concerne la conquête de villes destinées à devenir israélites, le *hérem* vise aussi toute la population mais il n'est pas fait mention de destruction du butin, ni d'un incendie de la ville :

« Les villes des peuples que Yhwh ton dieu te donne en héritage sont les seules où tu ne laisseras aucun survivant. Tu voueras totalement à l'interdit le Hittite, l'Amorite, le Cananéen, le Perizzite, le Hivvite et le Jébusite... ».

Dt 7,2-5⁶⁰ précise que, comme l'interdiction des mariages mixtes⁶¹, le but de ce *hérem*, en quelque sorte allégé, est d'exclure toute tentation de compromission avec d'autres divinités. Il est lié à la destruction des sanctuaires des divinités étrangères :

« Voici ce que vous ferez à ces nations :
leurs autels, vous les démolirez,
leurs stèles, vous les briserez,
leurs arbres sacrés, vous les abattrez,
leurs statues, vous les brûlerez » (Dt 7, 5).

Cette destruction systématique des sanctuaires n'est pas sans évoquer celle des sanctuaires de Yhwh dans la stèle de Mésha (lignes 12, 17-18 : voir *supra*).

Ces deux types de *hérem* se retrouvent dans les récits de la conquête du livre de Josué. Dès l'instant où Josué franchit le Jourdain, la machine à *hérem* se met en route :

Jéricho : « La ville sera vouée à l'interdit pour Yhwh, elle et tout ce qui s'y trouve. Seule Rahab, la prostituée, vivra, elle et tous ceux qui seront avec elle dans la maison... Tout l'argent, l'or et les objets de bronze et de fer, tout cela sera consacré à Yhwh et entrera dans le trésor de Yhwh... Ils vouèrent à l'interdit tout ce qui se trouvait dans la ville, aussi bien l'homme que la femme, le jeune homme que le vieillard, le taureau, le mouton et l'âne, les passant tous au fil de l'épée... Quant à la ville, ils l'incendièrent ainsi que tout qui s'y trouvait, sauf l'argent, l'or et les objets de bronze et de fer qu'ils livrèrent au trésor de la Maison de Yhwh » (Jos 6,17.19.21.24) ;

Aï : « Tu traiteras Aï et son roi comme tu as traité Jéricho et son roi ; cependant vous pourrez prendre pour vous comme butin ses dépouilles et son bétail... Josué ne ramena pas la main qui tenait le javelot jusqu'à ce qu'il eût voué à l'interdit tous les habitants de Aï. Cependant Israël prit comme butin

⁶⁰ Pour une analyse de *Deutéronome 7*, voir R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheissung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, EHS XXIII/422, Frankfurt/Bern, 1991, p. 238-249.

⁶¹ Cf. R. ACHENBACH, *art. cit.* (n. 2), p. 22-23.

pour lui le bétail et les dépouilles de cette ville... Josué brûla Aï et la transforma en une ruine, en un lieu désert jusqu'à aujourd'hui » (Jos 8,2.26.27) ; *Maqqédah* : « Josué s'empara de Maqqédah et la passa, ainsi que son roi, au fil de l'épée. Il les voua à l'interdit, eux et toutes les personnes qui s'y trouvaient ; il ne laissa pas un survivant et il traita le roi de Maqqédah comme il avait traité le roi de Jéricho » (Jos 10,28).

De même, pour Libnah (Jos 10,30) Lakish (10,32), Gézer (10,33), Églôn (10,35), Hébron (10,37), Debir (10,39), Hazor (11,11) avec généralisation à « tout le pays : la Montagne, le Négev, la Shephélah, les Pentes » (10,40 ; cf. 11,12-14.21).

On remarque que cette présentation légendaire connaît aussi bien un *hérem* absolu (Jéricho) qu'un *hérem* limité aux personnes (les autres villes). Cependant, la distinction de ces deux types ne recoupe pas exactement la distinction du Deutéronome entre le *hérem* de la conquête d'une ville destinée à devenir israélite et le *hérem* d'une ville israélite apostate. Nous retrouvons le problème de cette distinction dans les cas de transgression.

IV – LA TRANSGRESSION DU *HEREM*

La transgression du *hérem* n'est pas évoquée dans la stèle de Mésha, ni dans la tradition biblique concernant la Transjordanie. Cependant on la rencontre dans la tradition biblique des récits de la conquête et de l'histoire de la Cisjordanie.

Le cas le plus développé est celui de 'Âkân lors de la prise de Jéricho :

« Les Israélites violèrent l'interdit : 'Âkân fils de Carmî, fils de Zabdî, fils de Zérah, de la tribu de Juda s'empara d'une partie du *hérem* » (Jos 7,1).

Il vola « un manteau de Shinéar d'une beauté unique, deux cents sicles d'argent et un lingot d'or d'un poids de cinquante sicles » (Jos 7,21). Ce qui avait été volé fut « versé devant Yhwh » (7,23) et lui-même fut exécuté, le récit de son exécution manifestant quelques incohérences, révélatrices de plusieurs niveaux de rédaction :

« Celui qui aura été marqué comme responsable de l'interdit sera brûlé par le feu, lui et tout ce qui est à lui, car il a transgressé l'alliance de Yhwh et commis une infamie (*nēbālāh*) en Israël » (Jos 7,15) ;

« Josué emmena 'Âkân fils de Zérah, ainsi que l'argent, le manteau et le lingot d'or⁶², ses fils et ses filles⁶³, son taureau, son âne, son petit bétail, sa

⁶² Alors que ce qui a été volé est versé à Yhwh en 7,23 ; cf. 6,24.

⁶³ Pour ce châtimement collectif, cf. aussi Jos 22,20.

tente et tout ce qui était à lui... Tout Israël le lapida et ils les brûlèrent et on leur jeta des pierres... » (Jos 7, 24)⁶⁴.

Un autre cas détaillé de transgression du *hérem* est celui de Saül en 1 S 15⁶⁵. Au point de départ de l'affaire, il y a un ordre de Yhwh, transmis par Samuel :

« Va frapper 'Amaleq. Vous vouerez à l'interdit tout ce qui lui appartient. Tu ne l'épargneras point. Tu mettras à mort hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et moutons, chameaux et ânes » (1 S 15,3) ;

« Saül frappa 'Amaleq... Il prit vivant Agag, roi d'Amaleq. Et il voua à l'interdit tout le peuple, au fil de l'épée. Mais Saül et le peuple épargnèrent Agag et le meilleur du petit bétail, du gros bétail, des bêtes grasses, les agneaux et tout ce qu'il y avait de bon ; ils ne voulurent point les vouer à l'interdit, ne vouant à l'interdit que la marchandise sans valeur et de mauvaise qualité » (1 S 15,8-9).

Un peu plus loin, il est précisé comme une sorte d'excuse que ceci avait pour but de « sacrifier à Yhwh » le meilleur du bétail (15,15.21). Mais Samuel réagit par un oracle de condamnation :

« Puisque tu as rejeté la parole de Yhwh, il t'a rejeté de la royauté ! » (15,23.26).

Comme Saül reconnaît sa faute, Samuel ne revint pas sur l'oracle prononcé mais « exécuta Agag devant Yhwh à Gilgal » (1 S 15, 33b). Comme le note le commentaire d'André Caquot et Philippe de Robert, « Le peu de consistance historique du chapitre est un lieu commun de la critique depuis au moins le commentaire d'O. Thenius. Le point qui demeure discuté est l'attribution de sa rédaction principale : à un deutéronomiste ou à un écrivain inspiré plus directement par l'idéologie prophétique »⁶⁶.

Ce dernier milieu est probablement à l'origine d'un autre récit de transgression du *hérem* évoqué en 1 R 20,23-43. Apparemment il s'agit d'un affrontement entre Akhab et le roi d'Aram Ben-Hadad à la bataille d'Apheq mais primitivement le récit concernait très probablement la bataille d'Apheq entre le roi d'Aram Bar-Hadad et le jeune roi Joas d'Israël dont la

⁶⁴ Il y a apparemment au moins deux niveaux de rédaction différents : dans l'un, Akân est lapidé (7,25b^a), dans l'autre, il est brûlé avec tous ses biens comme il est indiqué en 7,15. En fait 7,25b^b, absent de la Septante, est probablement une addition tardive : cf. déjà T.C. BUTLER, *Joshua*, Word Biblical Commentary, Waco Texas 1983, p. 78.

⁶⁵ *HRM* apparaît huit fois dans ce chapitre.

⁶⁶ A. CAQUOT et P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, Commentaires de l'Ancien Testament VI, Genève 1994, p. 174, note 1. Cf. aussi P.K. MCCARTER, *1 Samuel*, AB 8, New York 1980, p. 270 : « wholly as a part of the prophetic reworking of the Saul materials ». Pour une proposition de datation plus tardive, deutéronomistique exilique, voir T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History : A Sociological and Historical Literary Introduction*, Londres/New York 2007², p. 145.

victoire était annoncée par le prophète Élisée en 2 R 13,15-19.25 par le geste symbolique du tir à l'arc :

« Élisée dit au roi d'Israël : “Tends l'arc !”, et il le tendit. Élisée mit ses mains sur celles du roi et dit : “Ouvre la fenêtre qui donne vers l'Orient !”. Joas l'ouvrit. Élisée lui dit “Tire !”, et il tira. Élisée dit : “C'est la flèche de la victoire de Yhwh, la flèche de la victoire sur Aram. Tu frapperas Aram à Apheq jusqu'à l'extermination (*'ad-kallēh*)”. Élisée dit à Joas : “Prends les flèches !”. Il les prit. Élisée dit au roi d'Israël : “Frappe la terre !”. Il frappa trois fois et s'arrêta. L'homme de Dieu s'irrita contre lui et dit : “Si tu avais frappé cinq ou six fois, tu aurais frappé Aram jusqu'à l'extermination. Maintenant, c'est seulement trois fois que tu frapperas Aram”... Joas frappa trois fois Ben-Hadad et recouvra les villes d'Israël ».

L'oracle primitif s'arrêtait probablement au v. 17 avec l'annonce de l'extermination d'Aram et de son armée à Apheq. C'est effectivement cette bataille qui est présentée comme une grande victoire en 1 R 20,26-43, évoquant même, de manière légendaire, la mort de « cent mille fantassins araméens en un seul jour » (1 R 20,29) et « la muraille qui s'écroule sur les vingt-sept mille survivants » (20, 30a). Surtout le récit raconte en détail la reddition du roi Ben-Hadad auquel le roi d'Israël fait grâce et avec lequel il signe même un traité (20, 30b).

Cette conciliation politique ne correspondait pas à l'oracle prophétique d'Élisée qui annonçait une victoire totale, jusqu'à l'extermination. Le récit se continue donc par la réaction d'un des fils de prophètes (1 R 20,35-42)⁶⁷ qui mime le fait d'avoir laissé s'échapper un prisonnier qui lui avait été confié et raconte cette histoire au roi lui-même afin de mieux introduire sa condamnation :

« Ainsi parle Yhwh : parce que tu as laissé échapper de ta main l'homme que j'avais voué à l'interdit (*'š-hermī*), ta vie répondra pour la sienne et ton peuple pour le sien » (1 R 20,42).

Apparemment la politique conciliatrice du roi Joas d'Israël vis-à-vis du roi de Damas Bar-Hadad était condamnée par certains milieux prophétiques⁶⁸ extrémistes qui aspiraient à une victoire totale sur Damas, victoire totale qui ne sera finalement réalisée que vers la fin du règne de Jéroboam II,

⁶⁷ Sur cet ajout de milieux prophétiques, cf. W. THIEL, « Der Vertrag zwischen Israel und Aram-Damaskus und die prophetische Redaktion (1 Kön 20,31-34.35-43) », in R. LUX et E.-J. WASCHKE éd., *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für Arndt Meinhold*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig, 2006, p. 477-489, spéc. 477, 485.

⁶⁸ J. GRAY, *op.cit.* (n. 59), p. 431 : « an original prophetic tradition » ; M. COGAN, *1 Kings*, AB 10, New York 2000, p. 472 ; M.A. SWEENEY, *I and II Kings. A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville/Londres 2007, p. 244 : « the narrative has links to the prophetic legends ».

peu avant 750 (*supra*). Par certains côtés, ce récit est assez semblable à celui du rejet de Saül en 1 S 15⁶⁹.

Que retenir de cet examen des textes du Sud du Levant ancien concernant le *hérem* guerrier ? Il est difficile de nier sa pratique en Transjordanie aux IX^e et VIII^e s. av. n. è. dans les guerres entre royaumes de cette région, ces guerres pouvant apparaître comme l'affrontement des divinités nationales en vue de l'annexion de nouveaux territoires. La situation est moins claire en Cisjordanie : même si la tradition biblique y évoque souvent la pratique du *hérem*, celui-ci semble y apparaître comme théorique et légendaire⁷⁰, en particulier dans le Deutéronome et les rédactions deutéronomistes. Si certains milieux prophétiques « extrémistes » ou « nationalistes » semblent s'en être réclamés⁷¹, les rois pouvaient s'en affranchir pour des raisons politiques. D'une manière plus générale, la pratique du *hérem* semble liée à des guerres offensives dans le contexte d'une religion que l'on peut qualifier de nationale.

SUMMARY

The *herem* warrior prohibits the looting and plunder of an enemy city or people because it was consecrated to a divinity. It makes it into a "taboo". The Mesha stele and several biblical texts testify to this practice in Transjordan in the 9th-8th centuries BCE in the context of wars to annex territories. Deuteronomy codifies the practice and Joshua describes it in Cisjordan in the legendary narratives of the "conquest". Jos 7, 1 Sam 15, 1 Kgs 20,23-43 present the harmful consequences of transgressing this taboo. This interdiction seems to have been valued among some nationalist prophetic circles in the royal period in the context of "national" religions.

⁶⁹ Cf. déjà J. GRAY, *op. cit.* (n. 59), p. 433 ; W. THIEL, *art. cit.* (n. 67), p. 487 : « Texte wie 1 Sam 15 und 1 Kön 20,35-42 legen dagegen Protest ein und bringen damit den theologischen Standpunkt nord-israelitischer Prophetengruppen zum Ausdruck ».

⁷⁰ Cf. déjà R. ACHENBACH, *art. cit.* (n. 2), p. 18 : « Historically, it was never performed by Israel ». Cependant il faut rester prudent : si aucun texte actuel ne décrit une pratique historique du *hérem* par Israël, cela ne signifie pas nécessairement qu'il n'y en a pas eu.

⁷¹ Est-ce une coïncidence si le dernier mot des livres prophétiques est *hérem* (MI 3,24b) ? Cependant le *hérem* vise alors Israël.

QUEENSHIP IN JUDAH REVISITED: ATHALIAH AND THE DAVIDIC DYNASTY IN HISTORICAL PERSPECTIVE*

Omer Sergi, University of Tel Aviv, Department of Archaeology

Athaliah's rule over Judah is depicted in the second Book of Kings as a "break" in the Davidic line, which began and ended with court revolutions (2 Kgs 11,1–20): Athaliah seized the throne of Judah after killing all the descendants to the House of David (2 Kgs 11,1-3); six years later the priest Jehoiada assembled the temple and the palace guards for a second court revolution during which he crowned Jehoash as the new king of Judah and executed Athaliah (2 Kgs 11,4–20).

This story presents Athaliah as a cruel queen who transgressed almost every prohibition or "taboo" set out in the royal court of Jerusalem. Not only did she usurp the throne by killing the legitimate royal heirs; she was also a 'foreign element' in every aspect—a female on a male throne, an Israelite in the court of Judah, and a descendant of the corrupt Omrides (1 Kgs 16,26–27.30–33), usurping the throne divinely promised to the blessed Davidic dynasty (2 Sam 7, 1–17; 1 Kgs 11,36; 15,4; 2 Kgs 8,19; 19,34). But if Athaliah was transgressing every possible interdict of the House of David, how and why was her rule over Judah tolerated and even supported for six years?

The main purpose of this study is to reconstruct the historical circumstances that allowed a woman who was not part of the royal Davidic dynasty to assume the throne of Judah. In order to do this, I shall first examine the historical context of the relationship between Israel and Judah in the 9th century BCE and then, with analogies to other cases of queenship in the ancient Near East, I will reconstruct the historical circumstances that 1) enabled Athaliah to establish sovereignty over Judah, and 2) enabled her removal from the throne and ultimate execution. This historical reconstruction will set the grounds for re-examining the image of Athaliah as the cruel queen who violated the sacred prohibitions of the House of David.

JUDAH AND ISRAEL IN THE 9TH CENTURY BCE: AN ARCHAEOLOGICAL AND HISTORICAL PERSPECTIVE

The expansion of the Israelite polity from the northern hill country of Canaan into the Jezreel and Jordan Valleys occurred in the early–mid 10th century BCE. It enabled not only the use of fertile valley lands for cultivation, but also (and more importantly) it imparted control over important

trade routes to the political centers of the northern hill country (Shechem and later Samaria). Hence, by the late 10th century BCE Israel was already a territorial-political unit in northern Canaan, and by the early 9th century BCE it had become an important regional power.¹ Royal compounds in Jezreel and Samaria, along with royal cities erected in Hazor (X–IX), Megiddo (VA–IVB) and Gezer (VIII) marked its borders and represented the power and wealth of its ruling dynasty—the Omrides.² It comes as no surprise, therefore, that it was under Omride rule that the kingdom of Israel made its debut on the world historical stage, as can be seen in Moabite, Assyrian and Aramaic inscriptions attesting to its regional political influence.³

While Israel was already a territorial-political entity and an important regional power, the kingdom of Judah was still in a formative stage. Many scholars agree that the territorial expansion of Judah and its formation as a territorial monarchy occurred during the late Iron Age IIA, and not before the beginning of the ninth century B.C.E.⁴ I have recently discussed in de-

¹ For details see I. FINKELSTEIN and N. NA'AMAN, "Shechem of the Amarna Period and the Rise of the Northern Kingdom of Israel," *IEJ* 55, 2005, p. 171–193; N. NA'AMAN, "The Northern Kingdom in the Late 10th–9th Centuries BCE," in H. G. M. WILLIAMSON ed., *Understanding the History of Ancient Israel*, Proceedings of the British Academy 143, Oxford, 2007, p. 399–418; I. FINKELSTEIN, "Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom," *VT* 61, 2011, p. 227–242. For the date of the Israelite expansion see I. FINKELSTEIN and E. PIASETZKY, "Radiocarbon Dating and the Late-Iron I in Northern Canaan: A New Proposal," *UF* 39, 2007, p. 247–260. For a somewhat earlier date in the 10th century BCE see A. MAZAR and C. BRONK-RAMSEY, "C14 Dates and the Iron Age Chronology of Israel: A Response," *Radiocarbon* 50, 2008, p. 159–180; A. MAZAR and C. BRONK-RAMSEY, "A Response to Finkelstein and Piastzkey's Criticism and New Perspective," *Radiocarbon* 52, 2010, p. 1681–1688.

² For the archaeological finds and royal cities identified with the Omride rule over Israel see: I. FINKELSTEIN, "Omride Architecture," *ZDPV* 116, 2000, p. 114–138; Z. HERZOG and L. SINGER-AVITZ, "Subdividing the Iron Age IIA in Northern Israel: A Suggested Solution to the Chronological Debate," *Tel Aviv* 33, 2006, p. 163–195, with further literature. For a possible identification of Omride royal cities/fortresses in Transjordan see I. FINKELSTEIN and O. LIPSCHITS, "Omride Architecture in Moab: Jahatz and Atharot," *ZDPV* 126, 2010, p. 29–42.

³ For the Assyrian and Moabite sources mentioning the kingdom of Israel under Omride rule see M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, GAT 10, Göttingen, 2010, p. 242–248, 252–253; For the Aramaic inscription from Dan see the summary of H. HAGELIA, *The Tel Dan Inscription: A Critical Investigation of Recent Research on its Paleography and Philology*, Upsala, 2006, p. 13–50. For a historical reconstruction of Omride rule over Israel see J. M. MILLER and J. H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (A Second Edition), Louisville/London, 2006, p. 284–327; NA'AMAN, *op. cit.* (n. 1), 406–415; FINKELSTEIN, *op. cit.* (n. 1), p. 235–239.

⁴ E.g., Z. HERZOG and L. SINGER-AVITZ, "Redefining the Centre: The Emergence of State in Judah," *Tel Aviv* 31, 2004, p. 209–244; A. FANTALKIN and I. FINKELSTEIN, "The Sheshonq I Campaign and the 8th-Century-BCE Earthquake—More on the Archaeology and History of the South in the Iron Age I–IIA," *Tel Aviv* 33, 2006, p. 18–42; A. FANTALKIN, "The Appearance of Rock-Cut Bench Tombs in Iron Age Judah as a Reflection of State Formation," in A. FANTALKIN and A. YASUR-LANDAU eds., *Bene Israel:*

tail the date and historical background for the expansion of the Judahite sovereignty from the southern hill country of Canaan to the Shephelah and to the Beer-sheba and Arad Valleys. My conclusion is that during the better part of the ninth century B.C.E. and as long as the city of Gath was the most powerful urban center in southern Canaan,⁵ the western expansion of Judah was probably limited to the eastern parts of the Shephelah (east of the Azekah–Goded ridge in the south and up to Beth-Shemesh in the north).⁶ Others have suggested a somewhat earlier date,⁷ but no matter how one dates the expansion of Judah within the ninth century B.C.E., the Shephelah could not have been fully integrated into the Judahite territorial sovereignty before the destruction of Gath (ca. 830 B.C.E.) by Hazael King of Aram-Damascus (2 Kgs 12,18).⁸ Thus the formation of Judah as a territorial kingdom under the centralized rule of the house of David could not have come to fruition before the reign of Jehoash, in the last third of the 9th century BCE. The marriage of Athaliah—an Omride princess—with a Judahite king should be examined in this context.

THE MARRIAGE OF ATHALIAH AND JEHORAM

Athaliah was an Omride princess, probably the daughter of Omri himself (2 Kgs 8,26),⁹ who was given to a Judahite prince, Jehoram, as a wife (2

Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honor of Israel Finkelstein, Leiden/Boston 2008, p. 17–44; I. KOCH, “The Geopolitical Organization of the Judean Shephelah in the Iron Age I–IIa (1150–800 BCE),” *Cathedra* 143, 2012, p. 45–64 [Hebrew].

⁵ For Gath in the ninth century B.C.E. see: A. M. MAEIR, “The Tell es-Safi/Gath Archaeological Project 1996–2010: Introduction, Overview and Synopsis of Results,” in A. M. MAEIR ed., *Tell es-Safi/Gath I: The 1996–2005 Seasons, Part 1, Text*, Ägypten und Altes Testament 69, Wiesbaden 2012, p. 26–43, with further literature.

⁶ O. SERGI, “Judah’s Expansion in Historical Context,” *Tel Aviv* 40, 2013, p. 226–246, with further literature.

⁷ E.g., N. NA’AMAN, “The Kingdom of Judah in the 9th century BCE: Text Analysis versus Archaeological Research,” *Tel Aviv* 40, 2013, p. 247–276, with further literature.

⁸ For the date of Gath’s destruction and its attribution to Hazael see: A. M. MAEIR, “The Historical Background and Dating of Amos VI 2: An Archaeological Perspective from Tell es-Safi/Gath,” *VT* 54, 2004, p. 319–334; *idem*, *op. cit.* (n. 5), p. 44–49; I. FINKELSTEIN and E. PIASETZKY, “Radiocarbon, Iron IIA Destructions and Israel–Aram Damascus Conflict in the 9th Century,” *UF* 39, 2007, p. 261–276.

⁹ According to 2 Kgs 8,18, Athaliah was the “daughter of Ahab.” But according to 2 Kgs 8,26 she was the “daughter of Omri.” J. BEGRICH and J. H. KATZENSTEIN show, by calculating the regnal years of the kings of Judah, that Athaliah probably was the daughter of Omri and the sister of Ahab (J. BEGRICH, “Atalja, die Tochter Omris,” *ZAW* 53, 1935, p. 78–79; H. J. KATZENSTEIN, “Who were the Parents of Athaliah?,” *IEJ* 5, 1955, p. 194–197; see also J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings*, ICC, Edinburgh 1951, p. 396; L. M. BARRÉ, *The Rhetoric of Political Persuasion*, CBQ Monograph Series 20, Washington 1988, p. 87, n. 55). Furthermore, C. LEVIN noted the fact that the title “daughter of Ahab” appears in the theological Judgment of Jehoram, and thus represent the theological world view of

Kgs 8,18). Diplomatic marriages were common in ancient Near Eastern diplomacy, intended to strengthen the loyalty of kings and royal dynasties to one another.¹⁰ In most cases when a woman married outside her social group, the group providing the wife was considered to be superior to the social group receiving her.¹¹ Powerful kings in the ancient Near East sent their daughters to the royal courts of their vassals (or to kings inferior to themselves), expecting them to become the “chief wives” of the palace and to bear the royal heir. In this way, the powerful kings could secure the loyalty of other royal houses, especially when the heir was a descendent of both.¹²

Considering the superior political and territorial status of the Omride dynasty in the mid-9th century BCE, it seems that this was also the reasoning behind the marriage of Jehoram and Athaliah. Clearly, Athaliah had won the status of a “chief wife” in the Davidic court, as her son, Ahaziah, inherited the throne of Judah after his father died (2 Kgs 8,26). The presence of an Omride princess in the court of Jerusalem, and the fact that Ahaziah was a descendant of both the Omrides and the Davidides, secured the loyalty of the Davidic kings to the Omride kings of Israel. It was also an effective mean to establish Omride hegemony in Judah, as may be concluded by the fact that both the historical narrative in the book of Kings (e.g., 1 Kgs 22,1–38.45; 2 Kgs 3,4–27; 8,28–29) and the Royal Aramaic Inscription from Dan (lines 7–9) indicate that the kings of Judah addressed Omride military needs even when this endangered their own throne.¹³

the author of the book of Kings, while the title “daughter of Omri” appears in the introduction verses to the reign of Ahaziah which probably reflect earlier source, and seem to be more reliable historically (C. LEVIN, *Der Sturz der Königin Atalja: Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert vor Christus*, Stuttgarter Bibelstudien 105, Stuttgart 1982, p. 83, n. 3). For the theological meaning of the title “House of Ahab” see also: T. ISHIDA, “The House of Ahab,” *IEJ* 25, 1975, p. 135–137.

¹⁰ S. A. MEIER, “Diplomacy and International Marriage,” in R. COHEN and R. WESTBROOK eds., *Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations*, Baltimore/London 2000, p. 165–173; H. J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Old Testament Studies 49, Leiden / Boston 2003, p. 381–388; T. BRYCE, *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East: The Royal Correspondence of the Late Bronze Age*, London/New York 2003, p. 107–119; *idem*, *The Kingdom of the Hittites—New Edition*, Oxford 2005, p. 145–160, 180–185, 266–268, 282–286; A. H. PODANI, *Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East*, Oxford 2010, p. 217–218.

¹¹ PODANI, *op. cit.* (n. 10), p. 232–233, with further literature.

¹² E.g., B. F. BATTO, *Studies on Women at Mari*, Baltimore/London 1974, p. 37–53; H. H. HALLO, “Women of Sumer,” in D. SCHMANDT-BESSERAT ed., *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas-Austin*, Bibliotheca Mesopotamia 4, Malibu 1976, p. 31–33; I. SINGER, “The Title ‘Great Princess’ in the Hittite Empire,” *UF* 23, 1991, p. 327–338; *idem*, “Appendix III: A Concise History of Amurru,” in S. IZRE’EL, *Amurru Akkadian: A Linguistic Study, with an Appendix on the History of Amurru by Itamar Singer*, HSS 40–41, Atlanta 1991, p. 162–175; MARSMAN, *op. cit.* (n. 10), p. 387–388.

¹³ For detailed discussion, see: SERGI, *op. cit.* (n. 6), p. 232–237.

GEO-POLITICAL BACKGROUND FOR THE REIGN OF ATHALIAH

The circumstances that enabled the rise of Athaliah to the throne of Judah are rooted in the events of the year 842/841 BCE. In that year Hazael, king of Aram-Damascus, and Ahab's son Joram, the last Omride king, fought each other in the battle of Ramoth-gilead.¹⁴ Both the Aramaic inscription from Dan and the historiographical depiction in the Books of Kings (2 Kgs 8,28–29), indicate that Ahaziah, king of Judah, joined Joram in his fight with Hazael.¹⁵ The consequence of this battle had a major destabilizing effect on both royal dynasties. The Israelite-Judahite forces were defeated, and the kings Joram and Ahaziah were probably killed in battle (or died as its immediate consequence, cf. 2 Kgs 9,22–24, 27–28). As a result, in Judah, Ahaziah's mother, Athaliah, seized the throne. In Israel, it was Jehu son of Nimshi, a senior member in the armed forces of Joram, who took advantage of the defeat to usurp the throne of Samaria in a bloody coup (2 Kgs 9–10), killing the royal members of the Omride dynasty. Athaliah and Jehu each took the throne of Judah and Israel respectively at the same time and as a result of the same events. Therefore the reign of Athaliah should also be examined in light of the dynastic changes in Israel and the beginnings of Jehu's reign.

The days of Jehu in the second half of the 9th century BCE are usually portrayed as a period of oppression and of political, economic and military decline under the shadow of the Aramaean hegemony gained by Hazael of Damascus (2 Kgs 10,32–33).¹⁶ Nevertheless, it should be remembered that the shift of regional hegemony from Assyria to Damascus occurred during

¹⁴ For identification of Ramoth-Gilead see I. FINKELSTEIN, O. LIPSCHITS and O. SERGI, "Tell er-Rumeith in Northern Jordan: Some Archaeological and Historical Observations," *Semitica* 55, 2013, p. 7–23.

¹⁵ For discussion of 2 Kgs 8,28–29; 9,14–16 see S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa—Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, BWANT 152, Stuttgart/Berlin 2001, p. 47–52, with further literature. For a historical reconstruction, considering also the Aramaic inscription from Dan see N. NA'AMAN, "The Story of Jehu's Rebellion: Hazael's Inscription and the Biblical Narrative," *IEJ* 56, 2006, p. 160–166.

¹⁶ E.g., G. W. AHLSTRÖM, *A History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander Conquest*, JSOT Sup 146, Sheffield 1993, p. 604–608; MILLER and HAYES, *op. cit.* (n. 3), p. 338–342. G. Galil argued that the rise of Aramaean hegemony and the decline of Israel could not have happened before 826 BCE (G. GALIL, "Shalmaneser III in the West," *RB*, 2000, p. 52–55). This date seem to be too late and see further below. For the rise of Aramaean Hegemony in the southern Levant, see: W. T. PITARD, *Ancient Damascus: A Historical Study of the Syrian City State from Earliest Times Until its Fall to the Assyrians in 732 BCE*, Winona Lake 1987, p. 151–158; E. LIPINSKI, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, OLA 100, Leuven / Paris 2000, p. 386–390; S. HAFTHORSSON, *A Passing Power: An Examination of the Sources for the History of Aram-Damascus in the Second Half of the Ninth Century BC*, OTS 54, Stockholm, 2006, p. 70–72, 135–136, 173–184, 235–252, with further literature.

Jehu's reign. Accordingly, close inspection of Jehu's first decade of reign over Israel reveals a different picture.

Not long after defeating Israel at Ramoth-gilead, Hazael had to confront the Assyrian army that besieged Damascus and destroyed its rural hinterland during the western campaign of Salmaneser III in the year 841 BCE. During the same campaign Jehu together with the king of Tyre, paid tribute to Shalmaneser III and were subjugated to him.¹⁷ A view from the late 40s and early 30s of the 9th century BCE indicate that Jehu made a wise political choice. As not long before his subjugation to Shalmaneser III Israel was defeated by Hazael; and as Jehu himself had only just usurped the Omride throne, it is logical to assume that he would have wanted to secure his sovereignty against internal resistance as well as the Aramaean threat. Subjugation to Assyria addressed both these goals. Jehu gained legitimacy from the powerful Assyrian king, who recognized him as the king of Israel.¹⁸ In addition to that, under the Assyrian hegemony Jehu was protected from the Aramaean threat.

Shalmaneser III campaigned against Damascus once again in 838–837 BCE, inflicting destruction on Hazael's cities but failing to subjugate his kingdom.¹⁹ The later campaigns of Shalmaneser III in northern Syria (835–833 BCE) might indicate that his hegemony over the Syrian kingdoms was secured at least until the late 30s of the 9th century BCE.²⁰ It is highly unlikely that Hazael could have launched campaigns in the southern Levant during this period. At the very least, it seems that the rise of the Aramaean hegemony and the oppression of Israel could not have occurred during the years 841–836 BCE, when Hazael suffered ongoing Assyrian attacks and Jehu remained a loyal vassal of the Assyrian king. In this period, with his most dangerous enemy under attack, Jehu was probably considered to be a powerful king in the southern Levant. All this time Athaliah was reigning in Judah.

¹⁷ For the Assyrian campaign to Aram-Damascus and Israel in 841 BCE see PITARD, *op. cit.* (n. 16), p. 145–147; S. YAMADA, *The Construction of the Assyrian Empire: A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 BC) Relating to his Campaigns to the West*, Culture and History of the Ancient Near East 3, Leiden/Boston 2000, p. 190–192; K. L. YOUNGER, “Neo Assyrian and Israelite History in the 9th Century: The Role of Shalmaneser III,” in H. G. M. WILLIAMSSON, *op. cit.* (n. 1), p. 243–277.

¹⁸ Most scholars agreed that the identification of Jehu as “son of Omri” in the Assyrian annals on the “Black Obelisk” (RIMA 3: A.0.102.14) was meant to present Jehu as a legitimate monarch of Israel, and see K. J. KUAN, *Neo Assyrian Historical Inscriptions and Syria-Palestine: Israelite/Judean-Tyrian and Damascene Political and Commercial Relations in the Ninth–Eighth Centuries BCE*, Hong Kong 1995, p. 57–59; N. NA’AMAN, “Jehu Son of Omri: Legitimizing a Loyal Vassal by His Lord,” *IEJ* 48, 1998, p. 236–238.

¹⁹ PITARD, *ibid.* p. 149–150; KUAN *op. cit.* (n. 18), p. 64; YAMADA, *op. cit.* (n. 17), p. 205–206; HAFTHORSSON, *op. cit.* (n. 16), p. 119–122.

²⁰ For the Assyrian campaigns to the west in 835–833 BCE see: YAMADA, *ibid.* p. 209–224.

THE RISE OF ATHALIAH TO THE THRONE OF JUDAH

According to 2 Kgs 11,1–3 in order to ascend the throne Athaliah had the descendants of the House of David executed, and consequently she ruled Judah for six years on her own behalf gaining no support from the court or temple elite. Some scholars considered the murder of the Davidic descendants indeed necessary for Athaliah to have seized the throne of Judah; accordingly they treated the narration in the book of Kings as historically reliable.²¹ However, the fact that a female queen allegedly foreign to the house of David took the throne of Judah and even maintained her rule for some years still calls for an explanation. To clarify this issue an analogy with other ancient Near Eastern courts should be drawn.

The “chief wife” of the palace was chosen to bear (and in some cases to adopt) the king’s heir and therefore she could have been the mother or the wife of a reigning king.²² She represented the dynastic continuity of the royal house and thus also its stability.²³ In most cases she also took an active role in the royal cult,²⁴ enjoyed an authoritative position over the royal harem, and had some political or administrative tasks in the palace.²⁵ It is for this reason that the identity of the royal heir also influenced the status of his mother, and thus in some cases she was involved in royal fam-

²¹ E.g., MONTGOMERY, *op. cit.* (n. 9), p. 416–418; S. HERRMANN, *A History of Israel in the Old Testament Times*, London 1973, p. 229; J. A. SOGGIN, *An Introduction to the History of Israel and Judah* (Second Completely Revised and Updated edition), Valley Forge 1993, p. 226–227. Even though some scholars question the motives behind murdering the Davidic heirs, they do not refute its historicity (e. g. AHLSTRÖM *op. cit.* [n. 16], p. 599–600; MILLER and HAYES, *ibid.*, p. 349–350).

²² See C. SMITH, “‘Queenship’ in Israel? The Cases of Bathsheba, Jezebel and Athaliah,” in J. DAY ed., *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, JSOT Sup 270, Sheffield 1998, p. 142–147; N. R. BOWEN, “The Quest for the Historical Gēbirā,” *CBQ* 64, 2001, p. 597–618.

²³ B. M. BRYAN, “In Women Good and Bad Fortune are on Earth: Status and Roles of Women in Egyptian Culture,” in P. ANBINDER ed., *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt*, Cincinnati 1996, p. 25–46; S. C. MELVILLE, *The Role of Naqī’a /Zakutu in Sargonid Politics*, SAAS 9, Helsinki, 1999, p. 59–60; E. K. SOLVANG, *A Woman’s Place in the House: Royal Woman of Judah and their Involvement in the House of David*, JSOT Sup 349, Sheffield 2003, p. 46–50.

²⁴ For the status of the “chief wife” in the royal cult of the Hittite kingdom see: S. R. BIN-NUN, *The Tawananna in the Hittite Kingdom*, Texte der Hethiter 5, Heidelberg 1975, p. 102–210; MARSMAN, *ibid.*, p. 353–356; For Egypt see: L. TROY, *Patterns of Queenship in Ancient Egypt. Myth and History*, Upsala Studies in Ancient Mediterranean and Ancient Near Eastern Civilizations 14, Upsala 1986, p. 5–150; G. ROBINS, *Women in Ancient Egypt*, London 1993, p. 21–25; BRYAN, *op. cit.* (n. 23), p. 35. For Mesopotamia see: SOLVANG, *op. cit.* (n. 23), p. 40–46, with further literature.

²⁵ For the authority of the “chief wife” in the palace and the king’s harem see ROBINS, *op. cit.* (n. 24), p. 39–40; MARSMAN, *ibid.*, p. 327–329; SOLVANG, *ibid.*, p. 30–37, 51–67; B. W. CUSHMAN, “The Politics of the Royal Harem and the Case of Bath-Sheba,” *JSOT* 30, 2006, p. 327–340.

ily politics (cf. 1 Kgs 1,11–30).²⁶ However, the status of the “chief wife” was dependent exclusively on the reigning king, whether he was her husband or her son. As king he could replace her, choose other women’s children as heirs, or even expel her from the palace.²⁷

Only in rare cases did the “chief wife” also practiced actual sovereignty in the kingdom beyond the palatial borders. The cases of Shibtu, wife of Zimrilim, king of Mari; Pudu-Heppa, wife of Hattushili, king of the Hittite empire; and Sammu-ramat and Naqi’a/Zakutu in the Neo-Assyrian kingdom are widely known. All these women had a special relationship with the reigning king, who trusted them and bestowed upon them some of his authority.²⁸ Nevertheless, considering the broad chronological and geographical context of the occasions in which the “chief wife” practiced actual sovereignty, it seems that only in rare cases did a royal female take an active role in kingship.

Yet, queenship, namely, a woman acting as the solitary sovereign of a kingdom (as the reign of Athaliah is described in 2 Kgs 11,1–3), is an even rarer phenomenon, and it is known only in a form of regency. When the dynastical inheritance was disturbed with the early death of a king with no heirs, or whose heirs were too young to rule, the “chief wife” of the court could rule as a co-regent on behalf of the young heir until he reached majority. This type of female co-regency is documented mainly in Egypt.²⁹ The most famous case is that of Hatshepsut, the daughter of king Thutmose I and the wife (and half-sister) of King Thutmose II. She outlived her husband and inherited his throne as the co-regent of his young male

²⁶ For the involvement of the “chief wife” in the dynastic inheritance and palace politics see: Z. BEN-BARAK, “The Queen Consort and the Struggle for Succession to the Throne,” in J. M. DURAND ed., *La Femme dans le Proche Orient Antique, Compte Rendu de la XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 7–10 Juillet 1986), Paris 1987, p. 33–40; B. OTZEN, “The Promoting Mother – a Literary Motif in the Ugaritic Texts and in the Bible,” in A. LEMAIRE and B. OTZEN eds., *History and Traditions of Early Israel—Studies Presented to Eduard Nielsen*, VT Sup 50, Leiden/Köln 1993, p. 104–114; ROBINS, *ibid*, p. 36–39; CUSHMAN, *op. cit.* (n. 25), p. 330–332; MELVILLE, *op. cit.* (n. 23), p. 79–90; MARSMAN, *ibid*, p. 345–353.

²⁷ Cf. 1 Kgs 15,13, and see BIN-NUN *op. cit.*, (n. 24), p. 160–210, 250, 258–298; SINGER, *op. cit.* (n. 12), 174–175; BRYCE, *op. cit.* (n. 10), p. 110–111.

²⁸ Shibtu and Pudu-Heppa were involved in royal administration, foreign affairs and diplomacy, and even represented the king in his absence. Sammu-ramat and Naqi’a/Zakutu were queen mothers who gained a special place in the royal cult and administration. For the status of Shibtu, see: BATTO, *op. cit.* (n. 12), p. 8–29. For the status and role of Pudu-Heppa, see: BIN-NUN, *ibid*, p. 176–179; BRYCE, *ibid*, p. 113–119; BRYCE, *op. cit.* (n. 10), 250–251, 286–289; For Samuramat, see: A. KUERT, *The Ancient Near East C. 3300–330 BC*, London/New York 1995, p. 491. For Naqi’a/Zakkutu, see: MELVILLE, *ibid*, p. 31–42, 77–92.

²⁹ In dynasties I, VI, XII, XVIII and XIX, “chief wives” took the throne of Egypt on behalf of young heirs as a result of dynastical crisis, and see ROBINS, *ibid*, p. 42–55; BRYAN, *ibid*, p. 27–35; J. TYLDESLEY, *Hatshepsut—The Female Pharaoh*, London 1996, p. 70–98; A. M. ROTH, “Models of Authority: Hatshepsut’s Predecessors in Power,” in C. H. ROEHRIG ed., *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York 2005, p. 9–14.

heir Thutmose III. In Thutmose III's 7th year she took on attributes of male kingship, claiming the rule of Egypt for herself for 15 more years. Her self-presentation as a male king together with her will to gain the total royal authority is by far a rare phenomenon in the history of the ancient Near East. However, Hatshepsut never undermined the status of the young king and kept the presentation of her rule as co-regency.³⁰ It may be therefore concluded, that the rare cases in which a woman acted as a solitary sovereign in an ancient Near Eastern kingdom were the result of a dynastic crisis. In these cases the "chief wife" could rule on behalf of a young male heir and thus represented the continuity of the dynasty and the stability of the royal house.

This conclusion casts doubt on the historicity of the report in 2 Kgs 11,1–3, according to which Athaliah seized the throne violently while killing all the Davidic heirs. Considering the fact that a royal woman who appropriated the throne was linked to a male king—whether he bestowed upon her of his authority, or whether he was young and she reigned on his behalf—Athaliah's rule needed not only political support but also dynastic legitimacy. On this background, it should be noted that she took the throne only when the royal Davidic dynasty was threatened: king Ahaziah died at the age 22 or 23 (2 Kgs 8,26), which means that his eldest heir could not have been more than 10 years of age. Due to these circumstances Athaliah could have been considered (at least to her supporters) as a legitimate queen representing the dynastic line and the stability of the royal house, and possibly even acting as a regent for a young male heir.

In light of that, Mowinkel and Ginsberg even argued that Athaliah was co-regent of the young Jehoash, who was kidnapped from her custody and crowned by the priest Jehoiada in order to remove her from the throne.³¹ This reconstruction is based on the presupposition that Jehoash was Ahaziah's son and thus the legitimate Davidic heir (as in 2 Kgs 11,2). However, the familial origin of the boy who suddenly appeared in the temple as the heir to the Davidic throne (11,4) cannot be safely verified and therefore Liverani even argued that with the reign of Athaliah the Davidic dynasty came to its historical end.³² This conclusion seems to be far-fetched since it is hard to believe that a boy, who was a total stranger to the ruling dynasty, could have assumed the throne and gain the support of the royal court. Furthermore, the conclusion that the Davidic dynasty came to its historical end with the reign of Athaliah presupposes that she actually killed all the Davidic descendants and this presupposition should

³⁰ ROBINS, *ibid.*, p. 45–52; BRYAN, *ibid.*, p. 30–34; TYLDESLEY, *op. cit.* (n. 29), p. 99–128; P. F. DORMAN, "Hatshepsut—Princess to Queen to Co-Ruler," in C. H. ROEHRIG, *op. cit.* (n. 29), p. 86–89.

³¹ S. MOWINKEL, "Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige," *AcOr* 10, 1932, 235–236; H. L. GINSBERG, "The Omride-Davidide Alliance and its Consequences," *Proceedings of the Four World Congress of Jewish Studies I*, 1967, p. 91–93.

³² M. LIVERANI, "L'histoire de Joas," *VT* 24, 1974, p. 438–453.

be doubted (and see below). Although it is reasonable to assume that Jehoash was related in some manner to the Davidic dynasty it should also be admitted (as already Cogan and Tadmor did) that we can not reconstruct his true origin.³³ With the current state of information it will only be safe to conclude that Athaliah's reign over Judah was the result of a dynastic crisis that occurred with the untimely death of Ahaziah, and thus she probably had some dynastic legitimacy, whether it stemmed from young Jehoash or other Davidic heir.

In light of the above the claim that Athaliah killed all the Davidic descendants (2 Kgs 11,1) seems for the least exaggerated. Already Ginsberg argued that killing all the royal heirs would have been an unreasonable act, as Ahaziah's sons were Athaliah's grandchildren and thus they were also heirs to the House of Omri. For Athaliah to kill them meant she supported the anti-Omride policy that Jehu implemented against her family in the north.³⁴ C. Levin further emphasized that Athaliah's whole being was depended upon her origin from and relation to royal dynasties—the House of Omri on the one hand and the House of David on the other. Therefore, after the extermination of the Omrides in the north, it would have been unreasonable for her to cut the only surviving link to royal family left to her—the House of David in Jerusalem. Levin suggests that if Athaliah was involved in murder at all, it was probably that of Ahaziah's brothers, and not of his sons.³⁵

According to 2 Kgs 10,12–14 Jehu killed the “brothers of Ahaziah” on his way from Jezreel to Samaria. The brothers of Ahaziah were probably the sons of King Jehoram, but not necessarily those of his “chief wife”, Athaliah (though it is possible that Jehoram and Athaliah had more than one child). As the inheritance of the throne of Judah would go from father to son, after Ahaziah died in battle his brothers could have been potential—though not designated—heirs to the throne. They could have threatened the status of Ahaziah's son especially if he was a young child and the “chief wife” was reigning on his behalf. For this reason it was suggested that if Athaliah was involved in murder at all, it was probably that of Ahaziah's brothers, and not his sons.

However, Athaliah is accused of the murder of all the royal heirs (2 Kgs 11,1) including Ahaziah's sons (as reflected also by the phrase “the dead sons of the king” 2 Kgs 11,2). Allegedly, both traditions—that Jehu killed Ahaziah's brothers and that Athaliah killed his sons—complement each other. They aim to stress that Athaliah took the throne of Judah as no other male heirs were left in the House of David. Historically speaking, both Jehu and Athaliah could have been involved in the killing of Ahaziah's brothers. But if we bear in mind the importance of Athaliah's relations

³³ M. COGAN and H. TADMOR, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 11, New Haven/London 1988, p. 133–134.

³⁴ GINSBERG, *op. cit.* (n. 31), p. 91–92.

³⁵ LEVIN, *op. cit.* (n. 9), p. 85–86.

with the Davidic dynasty, and take into account the extermination of the Omrides in the north, and add to that her need for dynastic legitimacy—the assertion that she murdered all of Ahaziah's sons seems highly unlikely.

Liverani reads the Biblical account about the reign of Athaliah and the coup of Jehoiada and Jehoash (2 Kgs 11,1–20) as an example of apologetic text written by usurpers to the throne in order to justify their rule. He compared it with well-known apologies of the second millennium BCE observing that they are characterized by two usurpations: a first usurpation in which the protagonist (in our case, Jehoash) is the victim, and a second one through which the protagonist attains power.³⁶ The first usurpation is cited as a justification to the second one, by showing that it was really not usurpation but a restoration. This observation may imply that the depiction of Athaliah's usurpation to the throne of the Davidides (2 Kgs 11,1–3) was historiographical device meant to justify Jehoash usurpation and not necessarily a reliable historical report. Accordingly, it seems that as much as it is impossible to reconstruct Jehoash familial origin it is also impossible to conclude whether Athaliah actually usurped the throne. It is reasonable to assume, that the untimely death of Ahaziah was the catalyst for succession struggle in Judah, during which Athaliah was involved in the killing of potential rivals to the royal heir on whose behalf she ruled and the one she intended to crown over Judah. Nevertheless, since the political or historical circumstances for these events cannot be reconstructed with any certainty, the only safe conclusion is that Athaliah must have had some dynastic legitimacy (represented by a male heir) and consequently the assertion that she murdered all Ahaziah's sons comes off sounding at the very least like an exaggeration, if not entirely like a work of fiction meant to justify her own execution.

Last question to clarify is that of the political support for Athaliah's reign over Judah. Although her six-years reign is portrayed as an independent venture, which she executed without support from the court or the temple elite it is doubtful whether this actually transpired. Needless to say, Athaliah could not have acted alone. In order to rule Judah for six years, she must have had some support in the Jerusalem court.³⁷ She may have had supporters due to her important status in the House of David as a result of her royal origin and the political aims of her marriage. Furthermore, since the kings of Judah were loyal to the House of Omri for almost half a century, and since Athaliah represented the political and familial

³⁶ LIVERANI, *op. cit.* (n. 32), p. 438–453.

³⁷ For discussion of the political devices that enabled the monarchic rule see: P. DUTCHER-WALLS, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, JSOT Sup 209, Sheffield 1996, p. 142–157. See also, LEVIN, *ibid.*, p. 85, 89; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige: I Kön. 17–II Kön. 25*, ATD 11, 2, Göttingen 1984, p. 346; E. T. MULLEN, *Narrative History and Ethnic Boundaries: The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity*, SBL Semeia Studies, Atlanta 1993, p. 21–23.

ties between the two royal houses, her reign probably preserved the political authority in the hands of the same elite who ruled Judah previously and supported the Omrides. In this respect, her seizing of the throne could hardly be viewed as a coup, similar to Jehu's taking of the throne in Israel; rather, it ensured continuity.

WHY WAS ATHALIAH DETHRONED AND MURDERED?

If the above reconstruction is valid and Athaliah was a legitimate sovereign who ruled on behalf of a young male heir why was she removed from the throne and murdered? In order to solve this riddle her six year reign should be examined in a wider historical context bearing in mind that it was the outcome of the same political events that resulted in dynastic crisis also in Israel. While in Israel the death of the king led to the coup of Jehu and to the rise of a new dynasty, in Judah, Athaliah ensured - at least to certain extent - continuity, meaning that the house of David maintained its loyalty to the house of Omri.

When Athaliah became the queen of Judah she was the last Omride survivor that kept political authority after Jehu's revolt in Israel. In this respect, Athaliah and her supporters in Jerusalem were actually positing resistance to Jehu, and for the first time in decades the House of David did not comply with the political interests of the kings of Israel. Considering the fact that during the reign of Athaliah Jehu was still a powerful king in the southern Levant (ca. 841–836 BCE), as his most dangerous enemy, Hazael, was under Assyrian attack, it would have left Judah isolated in the new post-Omride political order. In other words, the reign of Athaliah over Judah posited the house of David as a rival to the newly founded house of Jehu. This, together with the fact that Athaliah was left as the last representative of the Omride's hegemony in a time when the power of this dynasty was diminished, may explain the resistance to her rule in Judah.

Executing Athaliah would mean compliance to Jehu's policy against the Omrides in Israel, and thus it reveals Jehoiada and Jehoash as the executors of Jehu's policy against the Omrides. Therefore the revolt against Athaliah and the crowning of Jehoash can also be seen, as a declaration of fidelity to Jehu. This clarifies the reasons behind the presentation of Athaliah as a foreign usurper and Jehoash as the legitimate royal heir of the House of David. The need to legitimize Jehoash as the only true Davidic heir who also complies with the aggressive policy of Jehu towards the Omrides may have been the reason behind the presentation of Athaliah as an Omride queen who "broke" the Davidic line. Moreover, it allowed the conspirators to claim that unlike in Israel there was no change in Judah: while the royal house in Samaria was replaced, that of Jerusalem now demonstrated true continuity and stability. Namely, it also remained loyal to the kings of Israel.

SUMMARY AND CONCLUSIONS

Athaliah's reign over Judah is presented as taboo being transgressed. Not only was she a woman taking the throne of a man, she was also a foreigner (an Omride) taking the throne of Judah divinely promised to the Davidides. But analyzing the historical background for the reign of Athaliah and the usurpation of Jehoash, and examining the cases in which women could practice kingship shows a different picture. Athaliah could well have been regarded as a legitimate (though only temporary) heir to the throne of David, one who could keep the stability of the royal house, and maintain the political elite that ruled the kingdom in the previous decades. Nevertheless, by the time Athaliah took the throne of Judah, the power and hegemony of her dynastic origin—the Omrides—was diminished by Jehu's usurpation to the throne of Israel. The revolt against Athaliah in Judah and her subsequent execution were motivated by this event and were actually a means of compliance with Jehu's policy against the Omrides in the north. Against this background, and in contradiction to the earlier presentation of her role as stabilizing the royal house of David after Ahaziah's untimely death, Athaliah was now presented as a foreigner, and endangering the royal House of David.

De-legitimizing Athaliah was necessary in order to legitimize Jehoash, the young king who usurped her throne. Therefore, the short reign of Athaliah over Judah and the revolt against her are more than a case of taboos being transgressed. They are in fact a manifestation of the political powers shaping the history of Judah in the 9th century BCE: the Omrides, the Davidides, the newly founded House of Jehu, and the regional effects of Hazael from Aram-Damascus.

RÉSUMÉ

Le règne d'Athalie sur Juda est décrit dans le second livre des Rois comme une rupture dans la lignée davidique. La reine est présentée comme une souveraine illégitime qui a pris de force le trône de Juda. Mais l'examen du contexte historique du règne d'Athalie révèle qu'elle avait eu non seulement la légitimité politique mais aussi dynastique. Dès lors, la présente étude tente de reconstruire le contexte historique de la montée au pouvoir d'Athalie et à sa chute afin d'éclairer l'image que donne d'elle le livre des Rois.

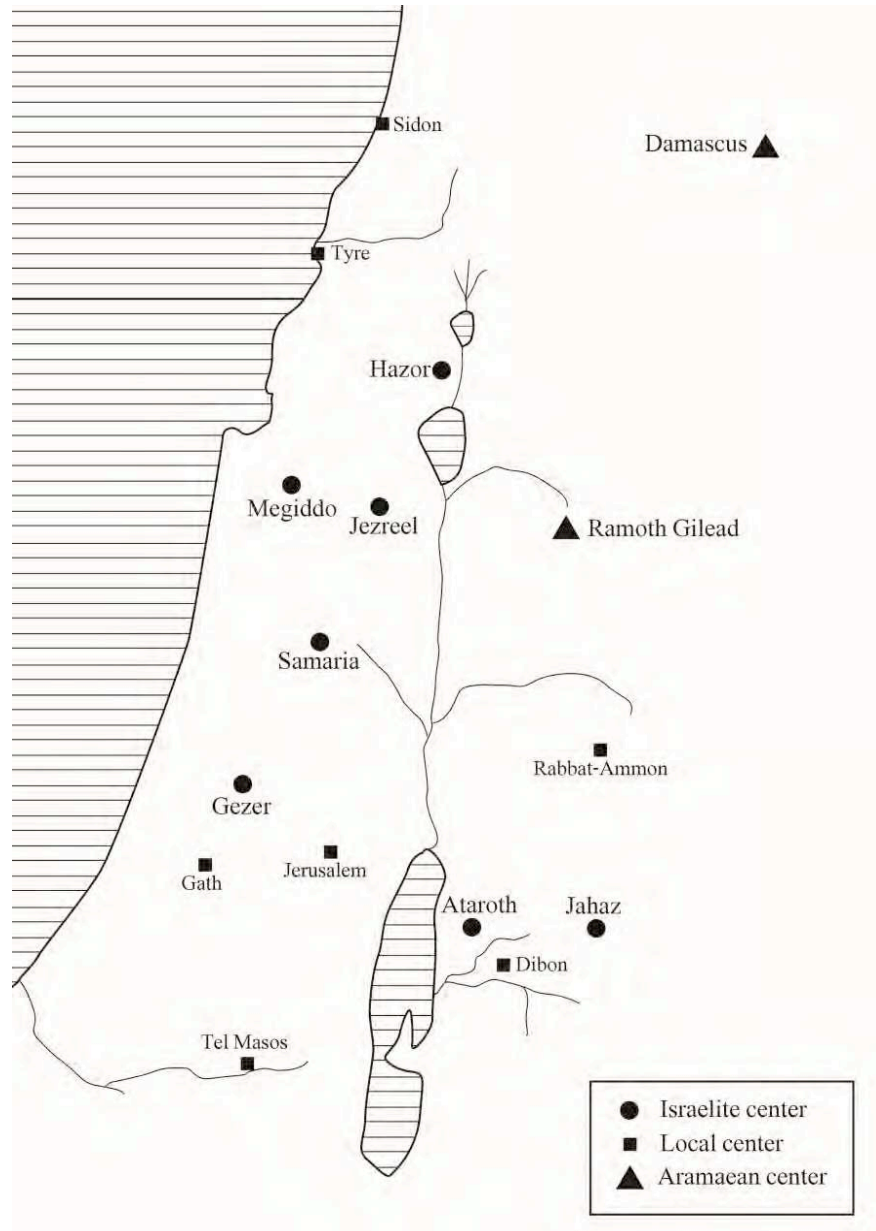


Figure 1: Geo-Political Organization of the Southern Levant in the First Half of the 9th Century BCE.

TRANSGRESSION ET INITIATION

TENDANCES IDÉOLOGIQUES ET DÉVELOPPEMENT

LITTÉRAIRE DU RÉCIT DE GENÈSE 2-3

Jürg Hutzli, Universités de Lausanne et de Genève, UMR 7192*

1) INTRODUCTION : GN 2-3 DANS LA RECHERCHE ACTUELLE

Le récit de Gn 2,4b-3,24 est un des textes les plus étudiés et commentés de la Bible hébraïque ; néanmoins plusieurs questions restent ouvertes encore aujourd'hui¹. L'une d'entre elles concerne la désignation particulière « Yhwh Elohim » du récit de Gn 2-3. Comment peut-on l'expliquer ? La plupart des commentateurs pensent que par l'emploi du double terme l'auteur du récit ou un rédacteur aurait voulu faire une transition entre le texte de Gn 1 qui utilise uniquement « Elohim » et le récit de Gn 4 qui emploie exclusivement « Yhwh »². D'importantes questions sont liées au motif de la consommation du fruit défendu par le premier couple et des conséquences de cet acte : les chercheurs d'aujourd'hui y accordent un sens métaphorique et souvent étiologique. Mais les propositions d'interprétation sont très différentes. Est-ce que l'auteur conçoit l'acte en tant que péché originel qui par conséquent a perverti fondamentalement la relation entre Dieu et l'homme ? Ou est-ce que son premier but est plutôt de donner une explication de la condition humaine à la fois dure et mortelle ? Ou encore, ne doit-on pas comprendre l'acte de la transgression comme un acte nécessaire et indispensable pour le développement de la conscience et la liberté humaine ? Est-ce que le récit primitif aurait également démontré comment l'homme avait découvert la sexualité ? Cette polysémie du motif de la transgression est peut-être due à une évolution du récit en deux ou plusieurs phases. En effet, beaucoup de chercheurs contestent l'unité du récit. Par exemple, certaines incohérences entre la punition du premier couple prévue par Dieu et les sanctions effectuées par ce dernier favorisent l'idée

* Je tiens à remercier Pascaline Maze-Sencier ainsi que les éditeurs du présent volume qui ont amélioré mon français.

¹ Sur ce sujet, cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11*, BKAT, 1/1 ; Neukirchen-Vluyn 1974, p. 245-380 ; H. SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte* (1-11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, p. 96-142.

² Pour cette question complexe qui comprend également le problème de la divergence de la Septante (qui a fréquemment simplement ὁ θεός au lieu de κύριος ὁ θεός), cf. ci-dessous 2.1.

qu'il y a deux couches littéraires différentes. En outre, les deux arbres « au milieu du jardin » sont, selon quelques commentateurs, attribuables à deux différentes strates littéraires. Il y en a encore d'autres (semblables) incohérences mineures et doublons qui sont discutés³.

Pourtant, un consensus existe sur l'idée que Gn 2,4b-3,24 est lié à certains autres récits se trouvant dans l'histoire des origines (Gn 1-11). Il s'agit, entre autres, des récits de Gn 4 (récit de Caïn et Abel), d'une couche du récit du déluge (en Gn 6-8), du récit de la « tour de Babel » (Gn 11). Beaucoup, dans la recherche, attribuent ces récits à une strate narrative, nommée « Yahviste », abrégée par le sigle « J », parce que dans ces récits Dieu est presque toujours désigné par le nom de Yhwh. Cette œuvre du « Yahviste » formerait une des trois, voire quatre sources du Pentateuque présumées par un bon nombre de chercheurs encore aujourd'hui. Selon G. von Rad⁴ et d'autres, le « Yahviste » aurait composé son œuvre à l'époque de Salomon. Aujourd'hui cette datation est majoritairement abandonnée. Les travaux importants de Van Seters, Rose, Levin et d'autres essaient de démontrer que « J » est une œuvre beaucoup plus récente, composée à l'époque exilique ou postexilique⁵. Un nombre croissant de chercheurs va plus loin en abandonnant l'hypothèse d'un document « Yahviste⁶ ». Néanmoins, ces commentateurs opposés à la théorie de J sont d'accord sur le fait que les récits en Gn 1-11 mentionnés ci-dessus sont liés les uns aux autres et forment une strate plus ou moins homogène ; au lieu de « J » ils appellent cette couche « non-P » et l'opposent ainsi à la couche « P » (le document sacerdotal)⁷.

³ Cf. la discussion de plusieurs (prétendues) incohérences dans J.-L. SKA, « Genesis 2-3 : Some Fundamental Questions », in K. SCHMID et C. RIEDWEG éd., *Beyond Eden. The Biblical Story of Paradise (Genesis 2-3) and Its Reception History* (FAT II/34), Tübingen, 2008, p. 1-27.

⁴ G. VON RAD, « Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch », in *idem, Gesammelte Studien zum Alten Testament* (éd. R. SMEND, 4^{ème} édition), Munich 1971, p. 9-86. Traduction Anglaise : « The Form-Critical Problem of the Hexateuch », in *idem, The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (traduit par E.W. TRUEMAN-DICKEN), Edinburgh 1966, p. 1-78.

⁵ M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist : Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, AThANT 67, Zurich 1981 ; J. VAN SETERS, *Prologue to the History : The Yahwist as Historian in Genesis*, Zurich 1992 ; *idem, The Life of Moses : The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994 ; C. LEVIN, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen 1991.

⁶ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147, Berlin 1976 ; traduction anglaise : *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (traduit par J. J. SCULLION), JSOTSup 89, Sheffield 1990 ; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984 ; *idem, Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin 1990.

⁷ La thèse de F. CRÜSEMANN (« Die Eigenständigkeit der Urgeschichte : Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten' », in J. JEREMIAS et L. PERLITT, *Die Botschaft und die Boten : Festschrift H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, p. 11-29) concernant l'autonomie de l'histoire des origines de « J » ou « pré-P » a trouvé beaucoup de résonance dans la recherche. Certains chercheurs partagent l'idée de l'autonomie des

En effet, les récits de « J » de l'histoire des origines sont liés les uns aux autres par plusieurs éléments communs (motifs, expressions). Un motif central est celui de la transgression commise par les hommes et la sanction de Dieu (une fois la sanction est initiée par un homme), que nous trouvons dans plusieurs récits :

Gn 2,4b-3,24 : Consommation du fruit défendu par le premier homme et sa femme / sanctions par Yhwh (malédiction) / expulsion du premier couple du jardin.

Gn 4 : meurtre de Caïn / malédiction et expulsion de Caïn par Yhwh.

Gn 6,1-4 : Mariages entre les anges et les femmes / limitation de l'âge de l'homme par Yhwh.

Gn 6,5-8 : Méchanceté des hommes / décision de Dieu de détruire les créatures par le déluge.

Gn 9,20-27 : Cham regarde Noé, son père, nu / malédiction de Canaan, fils de Cham, par Noé.

Gn 11,1-9 : Construction de la tour de Babel / dispersion des hommes par Yhwh.

En rapportant ce motif de la transgression et celui de la sanction divine, les récits révèlent une théologie très similaire : la perception de l'homme est négative, et Yhwh est décrit comme un dieu sévère, un dieu de châtiement qui sanctionne les transgressions de l'homme. Les récits sont ainsi marqués par une forte opposition entre Dieu et les hommes.

En ce qui concerne Gn 2-3, malgré plusieurs motifs partagés avec les autres textes « J », il existe des indices en faveur de l'hypothèse que ce récit n'était originellement *pas* conçu en tant que partie de cette narration présumée plus large et qu'il n'a *pas* véhiculé, dans sa forme primitive, la théologie mentionnée ci-dessus⁸. Ces indices concernent la désignation de la divinité, le motif central de la transgression (qui, malgré des traits communs, se distingue clairement de celle des autres récits), la localisation géographique de l'intrigue ainsi que le motif de la nudité et du manque de pudeur. Dans la suite, des arguments en faveur de cette hypothèse seront

récits concernés (par rapport aux autres récits soit disant « J ») mais les considèrent comme des ajouts « post-P » (cf. J. BLENKINSOPP, « A post-exilic lay source in Genesis 1-11 », in J. Ch. GERTZ, K. SCHMID et M. WITTE éd., *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, BZAW 315, Berlin/New York 2002, p. 49-61 ; M. ARNETH, *Durch Adams Fall ist gänzlich verderbt Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen 2007). Cependant, si on considère les textes « J » de l'histoire des origines comme des insertions « post-P » tardifs on pourrait y ajouter peut-être le texte « de charnière » de Gn 12,1-4, texte rédactionnel tardif lui aussi, ayant des points communs importants avec ces derniers et encore d'autres textes du livre de la Genèse. Quant à la terminologie, étant donné que le tétragramme apparaît dans tous les textes reflétant la théologie décrite ci-dessus, la désignation « Yahwiste » (« J ») semble appropriée.

⁸ Cette hypothèse pourrait s'appliquer également à d'autres récits communément attribués à « J ». Concernant le récit de Gn, 4 cf. ci-dessous le point 3.1.

présentés, arguments qui aboutiront à des considérations concernant la différenciation diachronique du récit de Gn 2-3.

2. LES PARTICULARITÉS DU RÉCIT DE GN 2-3 PAR RAPPORT À LA STRATE « J » DE L'HISTOIRE DES ORIGINES

2.1. La désignation de Dieu

Une particularité frappante du récit de Gn 2-3 consiste dans la désignation de Dieu comme « Yhwh Elohim » (יהוה אלהים) ; ce double nom n'apparaît jamais plus dans les textes « J »⁹, et ailleurs, seulement très sporadiquement ; p. ex. dans les livres des Chroniques, mais jamais plusieurs fois dans un seul récit¹⁰. En ce qui concerne l'utilisation de double nom en Gn 2-3, on en discerne différents degrés parmi les versions de textes. Dans le TM (et avec lui le *Samaritanus*) elle est beaucoup plus constante que dans la Septante (LXX). Ici, le double nom est toujours utilisé, à l'exception du passage du dialogue entre le serpent et la femme où l'expression simple « Dieu » (אלהים) est choisie. Selon les commentateurs, cette exception serait délibérée : dans la bouche du serpent et également dans une parole adressée à lui le tétragramme ne serait pas adéquat. Selon une autre explication cette exception serait due au genre du discours direct. Dans la Septante il y a beaucoup d'autres endroits où la divinité est nommée uniquement « Dieu » (ὁ θεός correspondant à אלהים)¹¹. Le problème concernant la différence entre les témoins textuels est difficile à résoudre¹². Mais cette ques-

⁹ Selon le texte massorétique et le texte samaritain. Quant à la Septante, elle a le double nom aussi dans d'autres textes en Gn 1-11 (Gn 4,6.15bis.26 ; 5,29 ; 6,3.5.8.12.22 ; 7,1.5.16 ; 8,15.21bis ; 9,12.26 ; 10,9 ; 11,9), après Gn 11 le double nom n'est plus utilisé sauf en 28,20.

¹⁰ Cf. 1 C 17,16.17 ; 22,1.19 ; 28,20 ; 29,1 ; 2 C 1,9 ; 6,41.42 ; 26,18 ; 32,16 ; cf. S. JAPHET, *The Ideology of the Books of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Winona Lake 2009, p. 37-41.

¹¹ Il s'agit des versets suivants : 2,5.7.9.19.21 ; 3,1.3.5bis ; selon certains manuscrits en outre : 2,4b(M) ; 3,13(L).22(M).

¹² La question n'est guère examinée dans les commentaires. Les quelques auteurs qui la traitent préfèrent majoritairement le TM (cf. J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, London 1914, p. 42 ; M. RÖSEL, « Die Übersetzung der Gottesbezeichnungen in der Genesis-Septuaginta », in D.R. DANIELS, U. GLESSMER et M. RÖSEL éd., *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch*, p. 357-378, Neukirchen-Vluyn 1991 ; R. HENDEL, *The Text of Genesis. Textual Studies and Critical Edition*, New York 1998, p. 25-39) : ils croient que la Septante voire son modèle hébreu omettent le tétragramme à plusieurs endroits pour éviter la redondance. Ils supposent également que la Septante tente d'harmoniser son texte avec celui du récit de Gn 1 qui n'utilise que le nom Elohim. Le TM serait donc plus ancien. Selon une position très minoritaire la LXX serait plus ancienne ; un rédacteur massorétique aurait mis le tétragramme à chaque endroit où il y avait seulement אלהים afin de rendre son texte consistant (cf. B.D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien*, Gießen 1908, p. 78-79). Un argument en faveur de cette explication est le suivant : il est plus probable qu'un scribe ou rédacteur ajoute le tétragramme qu'un interpolateur omette le nom sacré de Dieu. En plus, l'argument selon

tion complexe est secondaire pour l'analyse même du récit. Retenons seulement que le point commun entre ces témoins textuels est la mention d'un côté de Yhwh Elohim et de l'autre de Elohim tout court (mais jamais Yhwh seul). Comment peut-on expliquer cette particularité ? Beaucoup de commentateurs pensent que par l'emploi du double terme Yhwh Elohim l'auteur du récit ou bien un rédacteur aurait voulu faire une transition entre le texte de Gn 1 qui utilise uniquement « Elohim » et le récit de Gn 4 qui a « Yhwh ». Cette idée est souvent liée à la théorie d'une narration « yahviste » ancienne utilisant de manière consistante le Tétragramme : au vu de la désignation Elohim en Gn 1 l'auteur « yahviste » aurait utilisé le double nom au lieu de la simple désignation Yhwh. Seulement peu de chercheurs mentionnent la possibilité que le récit primitif aurait comporté le nom Elohim¹³. Mais le fait que dans chaque témoin textuel l'élément Elohim est toujours un élément de la désignation de Dieu tandis que le tétragramme manque parfois, constitue un indice favorisant l'idée que la désignation divine était primitivement Elohim. Ajoutons un autre argument : dans le livre d'Ezéchiel, dans les chapitres 28-31, c'est la désignation Elohim qui est associée au motif du jardin d'Éden (cf. le terme « jardin de Dieu » en Ez 28,13 ; 31,8bis.9)¹⁴. On peut imaginer qu'un interpolateur a introduit le tétragramme en Gn 2-3 afin d'harmoniser la narration avec le récit suivant de Gn 4 et les autres récits « J » ou « non P ». Ce rédacteur aurait évité de mentionner Yhwh dans le passage où le serpent apparaît (cf. le TM), ainsi que d'ailleurs sans doute dans d'autres endroits (cf. la LXX)¹⁵.

2.2. La transgression de la prescription divine et ses conséquences

Un indice en faveur du fait que le récit de Gn 2-3 originellement a été indépendant des récits attribués à « J » consiste dans la tendance théologique de ce récit, avant tout dans la conception de la transgression de l'homme et

lequel la LXX tenterait de réduire la redondance n'est pas convaincant : parfois le nom κύριος ὁ θεός se trouve plusieurs fois dans un petit passage, p. ex. il est utilisé trois fois dans les deux versets Gn 3,8-9. Mais il y a tout de même un argument en faveur du TM : concernant le récit du déluge (Gn 6-9), la LXX démontre une tendance à harmoniser entre les passages « P » et « J » marqués par des désignations distinctes de Dieu (יהוה et אלהים). La Septante se distingue du TM dans la mesure où κύριος en tant qu'équivalent du tétragramme est toujours accompagné ou même remplacé par la seconde désignation ὁ θεός ; d'un autre côté la désignation « Dieu » est souvent accompagnée par κύριος. Un changement de texte dans la tradition TM est moins probable : on a du mal à imaginer un scribe du TM modifiant son texte afin de rendre constants les passages « P » et « J » par rapport à leurs désignations caractéristiques de Dieu (cf. R. HENDEL, *op. cit.* [n. 12], p. 38.).

¹³ Cf. LEVIN, *op. cit.* (n. 5), p. 82-83 ; EERDMANS, *op. cit.* (n. 12), p. 78-79.

¹⁴ Cf. également « jardin de Dieu » en Gn 13,10 LXX. Pour Ez 28 cf. en outre le terme « sainte montagne de Dieu » en Ez 28,14 et « montagne de Dieu » en Ez 28,16.

¹⁵ La révision du rédacteur ne remontait pas jusqu'au récit de Gn 1 car elle se limitait aux textes « J ».

les démarches de Dieu suite à cette transgression. Ici, ce motif est beaucoup plus complexe que dans les autres récits ; la transgression du premier couple n'apparaît pas d'emblée comme une action négative comme dans les autres récits ; on y discerne au contraire également des aspects positifs.

D'abord, on constate, qu'il y a à part Dieu une autre instance savante et – bien qu'il s'agisse d'un animal – surnaturelle : le serpent. Celui-ci offre un autre point de vue que celui de Dieu : selon lui la transgression de la loi de Dieu est utile, il la recommande. À la fin du récit on ne sait pas qui a raison, Dieu qui décrète le tabou de l'arbre de la connaissance et annonce la mort pour le cas de sa transgression ou le serpent qui suggère justement cette transgression en pronostiquant une conséquence opposée (devenir comme Dieu). Sur deux points le serpent semble avoir raison : (1) contrairement à la prédiction de Dieu, l'homme ne meurt pas *le jour* où il mange le fruit interdit ; et (2), tout comme le serpent le prédit, l'homme, en transgressant le tabou, devient « comme dieu », un fait qui est avoué par Dieu lui-même (cf. 3,22). Voici le premier texte concerné :

Gn 2,16-17 : Yhwh Dieu prescrit à l'homme : « Tu pourras manger de tout arbre du jardin, 17 mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car, *le jour* où tu en mangeras, tu devras certainement mourir. »

Traditionnellement on a pensé que cette prédiction de Dieu vise la perte de l'immortalité de l'homme. Cependant, la plupart des chercheurs d'aujourd'hui soulignent avec justesse que la sentence envisage la mort *immédiate* pour le cas de la transgression (cf. l'adverbe temporel « le jour » et l'expression מוֹת תָּמוּת qui est très proche de la sentence juridique de la peine de mort)¹⁶. Le serpent contredit Dieu en ce qui concerne le pronostic de la mort immédiate et prédit l'acquisition de la « connaissance du bon et du mal » comme conséquence de la consommation du fruit défendu :

Gn 3,4-5 : Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, 5 mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. »

Est-ce que le serpent a raison ? Suivons la suite du récit : la conséquence immédiate de la transgression consiste dans le fait que les yeux de l'homme et son épouse s'ouvrent et qu'ils se rendent compte de leur nudité et qu'ils la couvrent (v.7). À la découverte de la nudité s'associe donc un sentiment de pudeur. Ce résultat est souvent considéré comme une pointe ironique de l'intrigue : cela serait bien peu de « connaissance » acquise en comparaison de la promesse du serpent. Cependant, cette interprétation oublie que la pudeur de l'homme devant Dieu est un trait caractéristique et

¹⁶ WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 305-306 ; K. SCHMID, « Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2-3 and Its Early Receptions », in K. SCHMID et C. RIEDWEG éd., *Beyond Eden*, *op. cit.* (n. 3), p. 58-78.

important de la religion israélite¹⁷. L'homme sacrificiant ne devrait pas « monter à l'autel de Yhwh par des marches pour n'y pas laisser voir sa nudité » (Ex 20,26 ; cf. également la prescription pour les prêtres de couvrir leur nudité avec « des caleçons de lin qui iront des reins jusqu'aux cuisses » en Ex 28,42)¹⁸. Liée à la découverte de la nudité et de la pudeur est probablement celle de la sexualité ; cela est déductible du fait que l'homme appellera sa femme « mère de tout vivant » (3,20) et peut-être également du fait que dans le récit de Gn 4, récit qui suit celui de Gn 2-3, le verbe יָדַע « connaître » est utilisé pour l'acte sexuel¹⁹. En outre, la vue d'ensemble des occurrences du motif « connaissance du bien et du mal » dans la Bible hébraïque montre qu'il ne s'agit pas d'une acquisition douteuse mais au contraire d'un bien élémentaire et indispensable pour la gérance de la vie²⁰. Elle est une caractéristique de l'existence de l'homme adulte ; par contraste ni l'enfant mineur ni les vieillards n'en disposent (cf. Dt 1,39 ; 2 S 19,36)²¹.

Il y a donc des indices pour affirmer que la transgression décrite en Gn 2-3 ait été conçue d'abord comme nécessaire voire positive. Cependant, il est vrai qu'on y trouve aussi une qualification fortement négative de la transgression du premier couple. Selon le passage 3,8-19 Yhwh Elohim sanctionne la transgression, et il punit en cascade le serpent, la femme et l'homme. Dans ce passage on retrouve également le motif de la malédiction (Yhwh Elohim maudit le serpent et la terre arable) comme dans d'autres récits « J ». Ces sanctions ont été interprétées par les commentateurs comme autant d'étiologies des conditions de vie du serpent et du paysan israélite (judéen). Il est frappant de voir que l'image dessinée par l'auteur est unilatéralement négative et parfois elle semble exagérée, voire caricaturée. Ainsi, le serpent « mange de la poussière » et le sol est maudit ; il fera germer des épines et chardons. L'homme doit manger de l'herbe – il est donc privé des fruits qui formaient jusqu'à cet instant sa nourriture en « Éden » (cf. 2,9). – Ces assertions ne conviennent guère à la vie dans l'Israël ancien : les Israélites n'étaient pas privés des fruits et de nombreux textes bibliques décrivent des moissons en abondance. Notons encore qu'une des assertions fait tension avec le récit primitif : alors que dans les

¹⁷ Concernant la valorisation de l'habillement dans l'Israël et le Proche Orient anciens, cf. F. HARTENSTEIN, « 'Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...' (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung », *EvTh* 65, 2005, p. 277-293 (spéc. 289-292).

¹⁸ Il y également deux récits (Gn 9,18-27 ; 2 S 6) reflétant l'importance que le tabou de la nudité avait dans certains milieux de l'Israël ancien.

¹⁹ Cf. J. GERTZ, « Von Adam zu Enosch. Überlegungen zur Entstehungsgeschichte von Gen 2-4 », in M. WITTE éd., *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, BZAW 345, Berlin/New York 2004, p. 215-236 (spéc. 235). Mais il n'est pas sûr que le récit primitif de Gn 2-3 était déjà lié au chapitre 4, cf. 3.2.1.

²⁰ Cf. Dt 1,39 ; 2 S 14,17 ; 19,36 ; 1 R 3,92.

²¹ Cf. R. ALBERTZ, « 'Ihr werdet sein wie Gott', Gen 3,1-7 vor dem Hintergrund des alttestamentlichen und sumerisch-babylonischen Menschenbildes », *Welt des Orients* 24, 1993, p. 89-111 ; SCHMID, *op. cit.* (n. 16), p. 61.

sanctions divines, l'homme est appelé « poussière », selon Gn 2,7 il n'est pas simplement poussière mais devient, grâce au souffle divin, un « être vivant »²². Cette description fortement négative de la condition humaine s'accorde mal avec la notion d'acquisition de la « connaissance de ce qui est bon et mauvais », un bien qui a une très bonne connotation dans la Bible hébraïque et qui est la clé pour améliorer la vie et la rendre plus agréable. Ainsi il faut suivre des chercheurs comme Weippert, Schmidt et Westermann qui estiment que le passage comprenant les sanctions forme un élément secondaire dans le récit²³.

En outre, plusieurs commentateurs constatent une forte tension entre ces punitions décrétées aux vv. 14-19 par Dieu et l'éloge d'Eve par Adam (v.20) qui suit immédiatement :

L'homme appela sa femme Ève, parce qu'elle fut la mère de tous les vivants.

P. ex. Gordon J. Wenham discute le passage ainsi : « What prompted the man to call his wife "Life" especially at this juncture in the story? It comes immediately after the curses announcing man's mortality (v. 19), the pains of childbirth (v. 16), and the struggle of the woman's seed with the snake (v. 15). Any of these curses could furnish the clue for the meaning of the woman "Eve" (...) »²⁴. En effet, dans le passage du nom donné à la femme on ne trouve aucune résonance des conséquences dramatiques pour l'homme et sa femme suscitées par la transgression. On devrait peut-être aussi attribuer le verset final du récit (3,24) à cette couche rédactionnelle. Il semble constituer un doublet du verset précédent qui porte également sur le déplacement du premier couple du jardin.

Gn 3,23-24 : Et Yhwh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. 24 Il expulsa l'homme et il posta à l'orient du jardin d'Éden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Les significations des deux verbes utilisés pour la sortie du jardin du premier couple sont différentes (v.23 : envoyer ; v.24 : expulser). Comme

²² La description de la création de l'homme en 2,7 s'inspire probablement de la fabrication des statues divines en Mésopotamie. Le rituel de « l'ouverture de la bouche » (*pit pī*) assurait la présence divine dans l'objet. L'auteur du récit primitif ne met pas l'emphasis sur la matérialité de l'homme mais sur sa vivacité qui le fait ressembler aux dieux ; cf. A. BERLEJUNG, *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Fribourg/Göttingen 1998 ; A. SCHÜLE, *Der Prolog der hebräischen Bibel : der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1-11)* (ATHANT 86), Zurich 2006, p. 161-163.

²³ Ces chercheurs s'appuient sur le fait que les punitions prononcées ici n'ont aucun rapport avec la sanction prévue par Dieu pour le cas de la transgression (peine capitale : la mise à mort). W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift : zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a und 2,4b-3,24*, Neukirchen-Vluyn 1973³, W. SCHOTTROFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, WMANT 30, 1969, p. 90-91 ; WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 349-351.

²⁴ G. J. WENHAM, *WBC I (Genesis 1-15)*, Waco/Texas 1979, p. 84.

Gertz l'a bien vu, Gn 3,23 reprend le *leitmotif* de Gn 2,5 selon lequel au début il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol sur la terre ; il marque donc un encadrement et un achèvement satisfaisant de l'intrigue²⁵.

Gn 2,5bγ : et il n'y avait point d'homme pour cultiver le sol.

Gn 3,23 : Et Yhwh Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré.

Il se peut donc bien que le récit primitif se soit terminé avec l'assertion de 3,23. Le v. 24 en serait une réinterprétation : c'est sous la menace que l'homme doit quitter le jardin ; le chemin de retour est barré par les chérubins et l'épée foudroyante. Dans le v. 24 l'opposition entre Dieu et homme est beaucoup plus marquée que dans le v. 23 – un indice favorisant l'idée que 3,24 fait partie de la même couche rédactionnelle que les vv. 8-19.

2.3. La localisation du jardin d'Éden à « l'orient »

La comparaison du récit de Gn 2-3 avec les autres récits et passages en Gn 1-11 communément attribués à « J » ou « non-P » révèle une autre incohérence ; elle concerne la situation géographique de l'intrigue. Au début du récit le jardin d'Éden est positionné à « l'orient » (2,8, cf. 2,14).

Gn 2,8 : Yhwh Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient (גן בעדן מקדם), et il y plaça l'homme qu'il avait formé.

À la fin du récit nous sommes surpris de lire que la position du couple expulsé du jardin est à « l'orient » de ce dernier (3,24).

Gn 3,24 : Il bannit l'homme et il posta à l'orient du jardin d'Éden (מקדם לגן) les chérubins...

Comme déjà dit, le verset concerné est souvent considéré comme un ajout²⁶. En outre, dans le récit de Caïn et Abel nous apprenons que Caïn s'installe dans le pays de Nod « à l'orient d'Éden » (4,16).

Gn 4,16 : Caïn s'éloigna de la face de Yhwh, et habita dans la terre de Nod, à l'orient d'Éden (קדמת עדן).

Ces deux dernières indications ne concordent guère avec la première. Tout à coup, du point de vue des hommes expulsés, le jardin se trouve à l'occident. Comment expliquer cette incohérence ? Une théorie séduisante a été proposée par H. Gese et C. Gertz²⁷. Selon eux, l'auteur de 3,24 (et

²⁵ GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525.

²⁶ Cf. en haut, 2.2.

²⁷ H. GESE, « Der bewachte Lebensbaum und die Heroen : Zwei mythologische Ergänzungen zur Urgeschichte der Quelle J », in H. GESE et H. P. RÜGER éd., *Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag*, Kevelaer 1973, p. 78-85 (ici 82) ; GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525-527.

4,16²⁸) aurait été influencé par l'architecture du temple de Jérusalem. La seule entrée du temple se trouvait en effet à son côté oriental (cf. 1 R 7,39 ; Ez 47,1). Avec cette disposition converge le motif du fleuve mythologique émanant du temple de Jérusalem et coulant *vers l'orient* (Ez 47,1 ; Jl 4,18 ; cf. Za 14,8).

Ez 47,1 : Il me ramena à l'entrée du Temple, et voici que de l'eau sortait de dessous le seuil du Temple, *vers l'orient* (קִדְמָה) car le Temple était tourné *vers l'orient* (קִדְמָה). L'eau descendait de dessous le côté droit du Temple, au sud de l'autel.

Selon Gertz, un rédacteur du récit de Gn 2-3, inspiré par la théologie « du temple de Jérusalem », aurait ajouté Gn 3,24 et 4,16b et également le passage 2,10-14 rendant ainsi Éden « compatible » avec Jérusalem, ou identifiant les deux lieux²⁹. Un indice favorisant l'idée de Gertz concernant 3,24 et 4,16b consiste dans le motif des chérubins gardant le jardin (cf. Gn 3,24). Les chérubins étaient un élément architectural important du temple de Salomon. Ainsi, le rédacteur ajoutant 3,24 et 4,16b contredit et, en quelque sorte, corrige la localisation du jardin d'Éden dans le récit de Gn 2-3*. Cependant, en ce qui concerne le passage 2,10-14, il n'est pas sûr qu'il faille l'attribuer à cette couche rédactionnelle « Jérusalémite »³⁰.

La localisation des premiers hommes expulsés et punis (premier couple, Caïn) « vers l'orient » rappelle celle de certaines tribus ou peuples étrangers dans la strate « J ». Une occurrence de מִקְדָּם se trouve dans le récit de la tour de Babel (Gn 11,1-9). Le sens de l'indication n'est pas clair ; deux traductions sont proposées :

Gn 11,2 : S'étant déplacés *depuis* / *vers l'orient* (מִקְדָּם) ils trouvèrent une plaine au pays de Schinear, et ils y habitèrent.

Au regard de Gn 13,11 où la formulation identique est utilisée et où seulement la signification « vers l'orient » fait du sens (cf. ci-dessous) nous sommes enclins à adopter la deuxième interprétation (« vers l'orient »)³¹.

²⁸ Le v. 4,16 n'est pas pris en considération par GESE, *op. cit.* (n. 27).

²⁹ GERTZ, *op. cit.* (n. 19), p. 525-527.

³⁰ Le fait qu'un des quatre fleuves est nommé Gihôn (cf. 2,13), nom qui ailleurs dans la BH fait référence à la source locale de Jérusalem fait ici plutôt référence au Nil. Le nom de Gihôn ne suffit donc pas comme argument pour une perspective « jérusalémite » de ce passage. Le nom du pays contourné par le Gihôn, Kush, se réfère dans les autres textes de la BH à l'Éthiopie (ou peut-être à un royaume de l'orient). En outre, la conception « universaliste » de 2,10-14 avec ses quatre bras de fleuves se distingue clairement de celle concernant le fleuve primordial de Jérusalem. Enfin, les arguments pour la reconstruction d'un texte plus ancien qui n'aurait pas compris le passage 2,10-14 ne sont pas pertinents, cf. BLUM, « Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieszählung », in G. Eberhardt et K. Liess éd., *Gottes Nähe im Alten Testament*, Stuttgart 2004, p. 18 et n. 36.

³¹ Avec F. BROWN, S.R. DRIVER et C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Based on the Lexicon of William Gesenius*, Oxford 1906 (1951), p. 879.

Puis, dans la narration des patriarches, nous lisons que Loth s'étant séparé d'Abraham émigre vers *l'orient*, vers les villes de Sodome et de Gomorrhe dont les habitants « étaient méchants, et de grands pécheurs contre Yhwh » (13,13).

Gn 13,11 : Loth choisit pour lui tout le district du Jourdain et se déplaça vers *l'orient* (דְּקִיָּז).

R.G. Kratz attribue tous ces textes à son récit de base « J^G »³². Il est frappant de voir que, dans chaque cas, un comportement négatif est attribué aux gens séjournant dans « l'orient » (le premier couple, Caïn, les constructeurs de Babel, les habitants de Sodome et Gomorrhe).

En résumé, nous voulons souligner que la localisation d'Éden du côté de « l'orient » d'après le récit de Gn 2-3 ne s'accorde pas avec l'assignation de ce point cardinal à des personnes et peuples jugés négativement dans la strate « J ». Il se peut que cette insistance sur la localisation « à l'orient » soit en rapport avec la « correction » de la localisation d'Éden en Gn 2-3 (cf. 3,24). L'auteur-rédacteur refuse l'idée que l'orient (considéré ailleurs comme le berceau de la sagesse, cf. 1 R 5,10) soit l'endroit du jardin de Dieu ; ce territoire est dévalorisé au bénéfice du pays de la promesse (Canaan, Israël) ; c'est là où les pères trouveront la réalisation de leur bénédiction (cf. Gn 12,1-3)³³.

2.4. Le motif de la nudité et du manque de pudeur

Un autre motif qui fait tension avec la strate « J » est celui de la nudité des premiers hommes et leur manque de pudeur (cf. 2,25) :

Gn 2,25 : Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre.

Selon la logique des récits « J » le stade « avant la transgression » est par principe positif ; ainsi on pourrait dire que la nudité de l'homme et sa femme et l'absence de la honte de l'un devant l'autre correspondent à la volonté du Dieu créateur³⁴. Mais, regardé dans le contexte des récits « J »,

³² R.G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books* [traduction anglaise par J. Bowden], London 2005, p. 259, 274.

³³ Il y a deux autres versets qui pourraient appartenir à cette couche rédactionnelle « J » : dans la suite de la narration des Patriarches nous lisons qu'Abraham envoya les fils de ses concubines loin de son fils Isaac préféré « du côté de l'orient, dans le pays d'Orient » (25,6). Jacob s'enfuit devant son frère Esau et se rend au « pays des fils de l'orient » (29,1). KRATZ, *op. cit.* (n. 32), p. 274, attribue ces textes à une couche « J » secondaire. En ce qui concerne les indications des points cardinaux tous ces textes (à l'exception peut-être de 29,1) « J » démontrent donc une certaine cohérence dans la mesure où ils établissent une opposition entre le pays de la promesse qui est Canaan d'un côté et plusieurs pays étrangers qui se trouvent « à l'orient ».

³⁴ Également du point de vue du récit primitif de Gn 2-3 la nudité n'est pas conçue comme négative, même si l'acquisition du sentiment de pudeur par la consommation du fruit défendu marque un développement positif, un progrès (cf. en haut, 2.2.).

une telle valorisation de la nudité visible des hommes est très surprenant ; en effet elle fait tension avec l'idéologie du récit de Gn 9,18-27 - attribué communément à « J » ou « non-P » - où le regard de Cham sur la nudité de son père Noé est jugé comme une sévère et impardonnable transgression :

Gn 9, 21-25 : Ayant bu du vin, il (Noé) fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. 22 Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. 23 Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. 24 Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce qui lui avait fait son fils le plus jeune. 25 Et il dit : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves !

L'interprétation de ce récit est disputée. Une lecture attentive relève que la faute de Cham ne consiste pas – comme souvent conjecturé par des commentateurs – dans une transgression sexuelle contre son père mais dans le fait que Cham a regardé la nudité de son père sans faire aucun effort de la couvrir ni de détourner les yeux. Une telle interprétation s'impose au regard du v. 23 qui décrit le comportement adéquat de Sem et Japhet³⁵. – En plus, la pudeur est une valeur portée haut qui apparaît plusieurs fois dans la Bible Hébraïque³⁶. – Il est donc improbable que ces deux récits proviennent du même auteur.

3. HISTOIRE RÉDACTIONNELLE

La comparaison de la narration de Gn 2-3 avec les autres récits communément attribués à « J » ou « non-P » révèle quelques différences idéologiques importantes. Il y a plusieurs motifs et idées qui ne sont pas compatibles avec l'idéologie courante dans la strate « J ». La théologie caractéristique des textes « J » dans l'histoire des origines qui se caractérise par une forte opposition entre l'homme et Dieu, nous la trouvons également en Gn 2-3. Mais ici cette tendance se limite à certains passages et elle se trouve en tension avec la théologie d'autres passages. La localisation du jardin d'Éden dans le récit de Gn 2-3 d'un côté ne concorde pas avec la conception de « l'Est » des autres textes « J ». Finalement, le fait que l'état d'innocence du premier couple aille de pair avec sa nudité et son manque de pudeur, ne correspond pas à l'idéologie manifeste du récit de Gn 9,18-27. Cependant, certains éléments de l'idéologie de « J » (comme le nom Yhwh, utilisé à côté d'Elohim et la notion du Dieu punisseur) sont tout de même perceptibles dans certains passages du récit de Gn 2-3 (3,8-19,24).

³⁵ Ainsi C. WESTERMANN, *op. cit.* (n. 1), p. 644-661. Pour ce texte voir aussi la contribution de T. RÖMER dans ce volume.

³⁶ Cf. les textes législatifs Ex 20,26 ; 28,42 et les récits Gn 9,18-27 ; 2 S 6 ; cf. ci-dessus 2.2.

Ces observations semblent s'expliquer le mieux avec un modèle de formation rédactionnelle du récit : (1) il existait un récit primitif qui n'appartenait pas à la strate « J ». (2) Ce récit a été retravaillé au cours d'une rédaction marquée par l'idéologie de « J ». Comme le démontrera le paragraphe suivant, il y a également des indices linguistiques favorisant une différenciation entre deux couches.

3.1. La couche rédactionnelle « yahviste »

La théologie de forte opposition entre Dieu et les hommes se trouve dans les passages 3,8-19.24. Il est frappant de voir que ce sont avant tout ces parties du récit qui sont liées aux autres récits et passages « J » par plusieurs motifs et expressions, qui sont : אָרַר « maudire, mépriser » (3,14.17 ; cf. 4,11, 5,29 ; 8,21 [קָלַל Pi.] ; 9,25 ; 12,3) ; עָצַב « douleur ; souffrance » (3,16) et עֲצָבוֹן « peine ; souffrance » (3,16.17 ; cf. 5,29 ; cf. aussi עָצַב Hitp. « se repentir » en 6,6) ; מִקֵּדֶם « à l'orient (du jardin d'Éden) » (3,24 ; 4,16b ; 11,2 ; 13,11 ; [25,6 ; 29,1]). Tout particulièrement, les deux passages considérés comme secondaires, Gn 3,8-19 et 3,24, ont plusieurs expressions et tournures en commun avec le récit de Gn 4³⁷ :

Gn 3,8-19 ; 24	Gn 4,2-16	expressions communes (synonymes) :
L'homme et la femme se cachèrent devant Yhwh Dieu au milieu des arbres du jardin (3,8 ; cf. 10).	« et je serai caché de devant ta face » (4,14)	חָבֵא Hitp. / סָתַר Ni.
« où es-tu ? » (3,9)	« où est ton frère Abel ? » (4,9)	אֵי
« qu'as-tu fait là ? » (3,13)	« qu'as-tu fait ? » (4,10)	עָשָׂה ; מָה
« Ton <i>désir</i> te poussera vers ton homme et lui, il te <i>dominera</i> » (3,16)	« le péché se couche à la porte, et son <i>désir</i> se porte vers toi : mais toi, <i>domine</i> sur lui ! » (4,7)	מָשַׁל ; תְּשׁוּקָה
« maudit soit le sol fertile à cause de toi ! » (3,17)	« sois maudit du sol fertile ! » (4,11)	אָרַר
et il chassa l'homme (3,24)	« tu me chasses » (4,14)	גָּרַשׁ Pi.
à l'orient du jardin d'Éden (3,24)	à l'orient d'Éden (4,16)	קִדְמַת־עֵדֶן / מִקֵּדֶם לְגַן־עֵדֶן

On constate que les expressions et tournures en commun se concentrent en Gn 4 également sur un passage limité (Gn 4,2-16). Il ne fait pas de

³⁷ Cf. W. DIETRICH, « Wo ist dein Bruder? Zu Tradition und Intention von Genesis 4 », in H. DONNER et al. éd., *Beiträge zur Alttestamentliche Theologie. Festschrift Walter Zimmerli*, Göttingen 1977, p. 94-111 ; H. SEEBASS, *op. cit.* (n.1.), p. 147.

doute que les passages concernés des deux récits sont liés l'un à l'autre. Est-ce que les versets en question appartiennent à la même couche rédactionnelle (« yahviste ») où est-ce qu'un texte est plus ancien que l'autre et est présupposé par ce dernier ? Étant donné que dans les deux récits les expressions communes et parallèles ne couvrent que certains passages limités et qu'ils s'y trouvent de manière très concentrée, la première supposition paraît la plus plausible. Selon certains chercheurs, le récit de Caïn et Abel (4,2-16) aurait été ajouté ultérieurement au noyau primitif du chapitre qui consisterait dans la généalogie des Qénites (17-22). Ils observent que le récit qui est défavorable à Caïn fait tension avec les vv. 17-22 qui mentionnent de manière positive les acquisitions culturelles des descendants de Caïn. Selon Kratz le récit du fratricide « met le développement culturel des Qénites dans une mauvaise lumière »³⁸. Wellhausen s'étonnait qu'Abel (cf. 4,2.4.8.9) ait exercé la profession d'un berger déjà avant la naissance de Yabal, personnage qui est introduit dans la généalogie comme père de ceux qui « vivent sous la tente et ont des troupeaux » (cf. 4,20)³⁹. De même, il faut se demander, comment Caïn, qui, selon 4,2-16, est condamné à l'existence nomade, peut devenir constructeur d'une ville (cf. 4,17)⁴⁰. Il y a donc des indices favorisant l'idée que le passage portant sur le meurtre d'Abel et l'interrogatoire par Yhwh (Gn 4,2-16) forment une insertion. Au vu des points communs du vocabulaire avec les ajouts rédactionnels de 3,8-19.24 elle pourrait bien provenir de l'auteur de ces derniers⁴¹.

De toute façon, quant au récit de Gn 2-3, l'ensemble de ces observations suggère une formation en au moins deux étapes ; à un moment donné, les passages de théologie « Yahviste » (3,8-19 ; 24) furent insérés dans un récit déjà existant. Ces passages ajoutés modifient profondément le sens théologique du récit. En même temps le rédacteur semble avoir conservé beaucoup de parties du récit primitif sans altération ; p. ex. il a gardé l'assertion que le jardin se trouvait « à l'orient » (Gn 2,8) – même si cette affirmation

³⁸ Cf. KRATZ, *op. cit.* (n. 32), p. 254 : « ... puts the cultural development of the Cainites in a bad light. »

³⁹ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963⁴, p. 8, 12 (n.2).

⁴⁰ Cependant, on pourrait réconcilier les deux dispositions en présupposant la signification « forteresse », « citadelle » pour le terme עִיר, signification qui est attestée dans les livres de Samuel et les livres des Rois, cf. J. Hutzli, « The meaning of the expression 'ir dāwīd in Samuel and Kings », *Tel Aviv* 38, 2011, p. 167-178.

⁴¹ Kratz et Levin attribuent la plupart de ce passage (v. 2-16) à la rédaction de « J ». Souvent le récit est perçu comme une ancienne légende des origines de la tribu des Qénites donnant des explications concernant sa vie nomade et une certaine caractéristique, un « signe » de protection (cf. B. STADE, « Beiträge zur Pentateuchkritik. 1. Das Kainszeichen », *ZAW* 14, 1894, 250-318). Mais au regard de l'image négative de Caïn il est plus probable qu'il s'agisse d'une composition scripturaire tardive, un persiflage sur une tribu rivale du point de vue judéen (qui s'appuyait peut-être sur certains éléments des traditions quénites).

se trouve en tension avec les données géographiques introduites par la rédaction.

3.2. *Le récit primitif*

3.2.1. Le sens du récit

Concernant le thème central de la transgression ainsi que les autres thèmes et motifs mentionnés ci-dessus, le récit primitif reconstruit semble cohérent. L'acte de la transgression est plutôt vu positivement ; il contribue à l'évolution de l'homme et au développement de ses capacités intellectuelles et reproductrices. Néanmoins, l'analyse du récit nous amène à traiter de certaines questions et difficultés supplémentaires :

(1) Une question importante, beaucoup discutée dans la recherche, concerne les deux arbres au milieu du jardin. Étant donné que pour une grande partie du récit seulement un des deux arbres, l'arbre de la connaissance du bien et du mal, joue un rôle dans l'intrigue, plusieurs chercheurs ont conclu que dans la version originelle du récit seulement ce dernier aurait été mentionné. Regardons de plus près les versets mentionnant les deux arbres : d'abord, Gn 2,9 nous rapporte qu'il y a deux arbres particuliers au milieu du jardin d'Éden : l'arbre de vie et l'arbre « de la connaissance du bon et du mal ».

Gn 2,9 : Yhwh Dieu fit germer du sol tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger, l'arbre de vie au milieu du jardin *et*⁴² l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

À cause de sa structure le demi-verset après l'*atnah* a été souvent considéré difficile et susceptible d'une différenciation diachronique entre deux couches littéraires. Mais l'étude profonde d'A. Michel montre que cette structure de la « coordination interrompue » est fréquemment utilisée en hébreu classique⁴³. Pour des raisons stylistiques deux éléments coordonnés peuvent être interrompus par une spécification circonstancielle. L'alignement de deux expressions longues sans interruption alourdirait le style.

Pourtant, une difficulté consiste dans le fait que dans la suite de l'intrigue la femme semble connaître seulement *un* arbre au milieu de jardin :

Gn 3,2-3 : La femme répondit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. 3 Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin,

⁴² Ou : « à savoir » ; cf. les remarques suivantes.

⁴³ A. MICHEL, *Theologie aus der Peripherie : Die gespaltene Koordination im Biblischen Hebräisch* (BZAW 257), Berlin/New York 1997, p. 1-22. Cf. également la discussion de son analyse par J.-L. SKA, *art. cit.* (n. 3), ici p. 9-12.

Dieu a dit : Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir.

Il s'agit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car l'interdiction de Dieu à laquelle la femme se réfère concernait ce dernier :

Gn 2,16 : Et Yhwh Dieu donna à l'homme ce commandement : Tu peux manger de tous les arbres du jardin. 17 Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement.

Il est intéressant de voir que, à part cette référence explicite à la connaissance du bien et du mal, l'arbre mentionné semble également avoir un lien avec le thème de la vie et de la mort (cf. la sanction de l'abus déclarée par Dieu). À partir de ces observations on pourrait concevoir le verset 2,9 différemment de l'interprétation discutée ci-dessus et comprendre le *waw* introduisant l'expression à la fin du verset comme un *waw explicativum* : « l'arbre de vie au milieu du jardin, à savoir l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». Il y aurait donc seulement un seul arbre au milieu du jardin qui porterait deux noms. Mais pourquoi l'auteur emploierait-il deux noms pour le désigner ? La raison est peut-être liée au fait que le premier nom mentionné, « l'arbre de vie », est une qualification plutôt abstraite qui nécessite une précision. Une deuxième désignation pourrait en effet faire sens. L'expression « l'arbre de vie » est un motif pré-déterminé et connu dans la littérature sapientiale. En effet, l'expression apparaît, en dehors du récit de Gn 2-3, encore quatre fois dans le livre des Proverbes⁴⁴. Chaque fois, l'expression renvoie à différentes valeurs ou vertus concrètes (sagesse, justesse, désir satisfait, langue douce). Par l'emploi de la métaphore « arbre de vie » les auteurs des Proverbes qualifient ces biens en tant qu'étant favorables à la vie et son accroissement. Il se peut que l'auteur de Gn 2-3 ait voulu expliquer le motif « arbre de vie » à partir de la désignation plus concrète « arbre de la connaissance du bon et du mauvais ». Effectivement, la connaissance du bon et du mauvais, ce bien que nous avons défini comme capacité de jugement permettant la gérance de la vie⁴⁵, irait très bien avec les qualités appelées « arbre de vie » dans le livre des Proverbes.

Pour que cette hypothèse concernant l'arbre « au milieu du jardin » puisse être retenue il faudrait conclure que la différenciation entre deux arbres faite en 3,22b et 3,24 provient d'un ajout rédactionnel. Concernant 3,24 nous avons déjà montré des indices en faveur de cette idée⁴⁶. Nous supposons donc que le rédacteur a introduit dans le texte le thème de la mortalité humaine et a ainsi souligné une différence fondamentale entre homme et Dieu. Comme ce thème réapparaît peu après encore une fois

⁴⁴ Cf. Pr 3,18 ; 11,30 ; 13,12 ; 15,4.

⁴⁵ Cf. ci-dessus 2.2.

⁴⁶ Cf. ci-dessus 2.2. ; 2.3.

dans un passage « J » (Gn 6,3, cf. l'expression למלעו qui est utilisée également en 3,22b) il est vraisemblable que ces ajouts proviennent de l'auteur de la couche « J ».

(2) Un autre problème concerne le verset 3,20 qui semble, à première vue, rapprocher Ève d'une déesse « terre-mère » qui produit tout ce qui est vivant⁴⁷. Mais une telle compréhension pose problème dans la mesure où dans le récit les animaux sont créés par Dieu et Ève n'exerce jamais une telle fonction. En outre, au moment où elle reçoit son nom, Ève n'a pas encore donné naissance. Comment donc interpréter l'explication de son nom ? Regardons le verset de plus près : la femme est nommée חוה (Ève) « parce qu'elle fut la mère de tous les vivants ». Le nom חוה a plusieurs associations : d'abord, par l'explication qui suit, il est mis en relation avec la racine חי « vivre » et le nom חי « vivant ». Ainsi il renvoie également au règne animal, car « tout vivant » comprend entre autres des animaux (dans le contexte le plus proche, en Gn 6,19 ; 8,21, l'expression כל חי « tout vivant » renvoie aux animaux et aux hommes). En outre, nous constatons l'assonance avec l'expression araméenne חיה « animal ». Finalement il y a également l'assonance avec le terme araméen חיה signifiant « serpent ». Étant donné que le serpent joue un rôle central dans l'intrigue et qu'il a une relation très proche avec la femme – ils communiquent ensemble – il est probable que cette deuxième assonance n'est pas due au hasard. Notons également qu'à l'époque postexilique – à laquelle le récit a probablement été composé – l'araméen s'impose de plus en plus en Judée. En vue de l'importance des animaux dans le récit et tout particulièrement de celui du serpent, l'expression « mère de tout vivant » ainsi que le nom חוה pourraient exprimer la proximité d'Ève avec le règne animal et avant tout avec le serpent, son mentor. Dans les langues sémitiques, les termes אב « père » et אם « mère » souvent étaient utilisés dans un sens figuré pour exprimer une relation de proximité et de sollicitude : ils désignent des personnes qui prennent soin d'autres êtres⁴⁸.

(3) Une autre question difficile concerne la relation entre le récit primitif de Gn 2-3 et le noyau primitif en Gn 4,1.17-21. Les deux textes sont liés

⁴⁷ Cf. ci-dessus 2.2.

⁴⁸ Pour ce sens de אב cf. Job 29,16 ; 31,18 ; on peut également supposer une signification similaire pour אם en 2 S 20,19. Un usage identique des termes « père » et « mère » se présente dans d'autres langues sémitiques anciennes. Pour l'akkadien cf. I.J. GELB, T. JACOBSEN, B. LANDSBERGER et A.L. OPPENHEIM éd. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1964 : A/I, abu A (2. [titre honorifique], 4. [« sheikh »] et 5. [« intendant, fonctionnaire en chef »]) ; pour le phénicien cf. KAI 24, l.10 (inscription de Kalamuwa) et KAI 26, l.3 (inscription de Karatepe ; H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Mit einem Beitrag von O. Rössler*, Wiesbaden 1962). Dans les deux dernières inscriptions, des rois (Kalamuwa, 'ZTWD) se déclarent « père et mère » soit d'une classe défavorisée (KAI 24, l.10), soit des habitants de son royaume (KAI 26, l.3).

par 4,1 qui porte sur la naissance de Caïn par Ève. Est-ce que le récit primitif de Gn 2-3 avait comme suite une partie de Gn 4⁴⁹ ? Notons d'abord un indice favorisant cette hypothèse : la généalogie portant sur la genèse de différents métiers et les premières acquisitions culturelles des Quénites représenteraient la suite logique d'un récit rapportant l'acquisition des capacités intellectuelles par le premier couple. D'un autre côté, il y a plusieurs arguments qui s'opposent à l'idée que Gn 2-3* et Gn 4* formaient un seul récit. Le fait que Caïn devient constructeur d'une ville (cf. 4,17) ne va pas très bien avec l'idée qu'il représente la deuxième génération de l'humanité⁵⁰. Les genres des deux entités (récits primitifs) sont différents et les vocabulaires n'ont pas de points communs. On peut donc en tirer la conclusion que le récit de Gn *2-3 était originellement indépendant de celui de *Gn 4.

3.2.2 La transgression en tant qu'initiation

Les interprétations de la transgression en Gn 2-3 en tant que péché originel ou rupture fatale de la relation entre Dieu et les hommes sont prédominantes, même dans les ouvrages assez récents. À mon avis, cette forte tendance d'interprétation est due au passage 3,8-19 (et 3,22b.24) où Dieu condamne les actions du serpent, de la femme et de l'homme. Cependant, si on considère ces versets comme un développement secondaire du récit il est possible de gagner un nouveau regard sur ce récit. Une interprétation moralisante ne s'impose plus. Dans le récit primitif, la transgression a d'importants traits positifs et on a l'impression qu'il représente pour l'auteur une option légitime, voire nécessaire. Une telle optique se trouve également dans d'autres mythes du Proche-Orient ancien. Dans la fin du mythe d'*Adapa et le vent du sud*, le lecteur apprend que la transgression de l'interdiction du dieu *Ea* de manger des mets célestes aurait été le meilleur choix, puisque le protagoniste *Adapa* aurait gagné la vie éternelle⁵¹. On trouve le motif d'une transgression semblable également dans la cinquième tablette de l'épopée de Gilgamesh⁵². Gilgamesh et son compagnon Enkidu envahissent la forêt des cèdres, la demeure des dieux, ils tuent le gardien Humbaba et puis coupent les arbres sacrés. Ici, une parenté forte avec le récit de Gn 2-3 consiste dans le motif des arbres défendus, tabouisés⁵³. Tandis que dans l'épopée de Gilgamesh l'ensemble des cèdres sont appa-

⁴⁹ Il y des indices en faveur du fait que le récit du fratricide forme une insertion secondaire, cf. 3.1.

⁵⁰ Cf. cependant la n. 40.

⁵¹ Cf. Sh. IZRE'EL, *Adapa and the South Wind : Language has the Power of Life and Death*, Winona Lake 2001.

⁵² J. BOTTÉRO, *L'Épopée de Gilgamesh. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris 1992 ; R.-J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh (Littératures Anciennes du Proche-Orient 15)*, Paris 1998 ; A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. I/II. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, Oxford/New York 2003 ; S. M. MAUL, *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert*, München 2005.

⁵³ Tableau V (version de la bibliothèque ninivite).

remment défendus, dans le récit de Gn 2-3 ce sont seulement deux arbres, voire un arbre (si l'interprétation proposée ci-dessus est correcte). Un autre parallèle possible entre Gilgamesh et Gn 2-3 consiste dans la découverte par Gilgamesh d'un « bosquet des dieux », un jardin mystérieux qui se trouve à la sortie du passage des Monts Jumeaux. Lors de sa quête de la vie éternelle Gilgamesh entre dans le jardin malgré l'avertissement du gardien de ce passage, un homme scorpion, et fait la connaissance de la cabaretière Siduri⁵⁴. En outre, on pourrait mettre en parallèle le récit de Gn 2-3 avec le mythe grec de Prométhée qui touche au problème de l'autonomie de l'homme et de son émancipation vis-à-vis de Dieu⁵⁵.

Sh. Izre'el a interprété l'intrigue du mythe d'*Adapa et le vent du sud* comme un récit d'initiation. Cela me paraît une catégorie d'interprétation appropriée pour le genre du mythe d'Adapa, mais aussi pour Gilgamesh et pour le récit de Gn 2-3. Sur son chemin le protagoniste (Adapa, Gilgamesh, le premier couple) apprend, entre autres, à transgresser un tabou et à négliger l'interdiction divine pour acquérir un certain bien (vie éternelle, bien matériel, sagesse, capacité de jugement). Dans chacun de ces mythes le candidat est inspiré et encouragé par une instance savante, que ce soit un dieu (Anu, Šamaš), ou un animal surnaturel (le serpent).

3.2.3. La place du récit de Gn 2-3 dans la Bible Hébraïque

Tandis que dans ces mythes la transgression d'un tabou ou d'une prérogative divine est une option réelle, dans le contexte de la Bible une telle idée est plutôt étonnante, car ici les transgressions des prescriptions divines sont en général mal vues et sanctionnées. Mais sous l'angle du conflit entre Dieu et l'homme, motif très ostensible dans le récit de Gn 2-3, ce dernier peut être comparé avec le combat entre Jacob et l'ange (Dieu), combat qui dure toute une nuit et que l'homme finalement emporte (cf. Gn 32,23-33). Les deux intrigues aboutissent à une fin similaire : l'être surnaturel (Dieu) constate que l'homme est devenu son égal ou même son supérieur. Cette disposition démontre donc que le thème du récit primitif de Gn 2-3 n'est pas la distanciation de Dieu par rapport aux hommes, mais au contraire le rapprochement de l'homme des êtres divins : par le choix d'autonomie et d'émancipation de Dieu l'homme découvre ses capacités « divines ».

En outre, le motif du rapprochement de l'homme de Dieu - idée centrale du récit de Gn 2-3 - s'associe bien à la perception de l'homme en tant qu'image de Dieu en Gn 1. Au passé, les deux textes ont été comparés le plus souvent sous l'angle de leurs différences. Cette tendance était certai-

⁵⁴ Tableau IX (version de la bibliothèque ninivite). Concernant ce motif cf. T. RÖMER, « Le jardin d'Éden entre le ciel et la terre », *Journal Asiatique* 300/2, 2012, p. 581-593 (ici 581-582).

⁵⁵ Pour un rapprochement avec le mythe de Prométhée cf. également PH. BORGEAUD et T. RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient ancien : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in PH. BORGEAUD et F. PRESCENDI éd., *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève 2008, p. 121-148.

nement due à l'attribution des deux récits à deux sources différentes. Mais dans les dernières années, certains travaux ont également mis en évidence les points communs ou similaires des deux compositions⁵⁶. La présente analyse diachronique du récit de Gn 2-3 et la tentative de la reconstruction de son noyau primitif les font encore plus ressortir. Le rapprochement de l'homme de Dieu n'est plus encombré par un péché fatal de l'homme et de la rupture de sa relation avec Dieu. En effet, le récit de Gn 2-3 contient plusieurs expressions et motifs que nous trouvons en Gn 1 mais également dans d'autres textes provenant des milieux sacerdotaux : le motif du jardin de Dieu (important dans le livre d'Ezéchiel)⁵⁷, la ressemblance de l'homme avec Dieu (Gn 1, Ez)⁵⁸, l'allusion à la pluralité de Dieu (Gn 1)⁵⁹ ; les expressions נפש חיה⁶⁰, אדם, אלהים (P) ; l'importance des animaux (dont la terminologie est similaire en Gn 1 et en Gn 2-3⁶¹). Ces convergences et similitudes sont frappantes et il faudrait se demander si le récit de Gn 2-3 émane du même milieu que Gn 1 et d'autres textes de P et d'Ezéchiel. En outre, comme nous avons vu, le récit a également d'importants motifs en commun avec la littérature sapientiale d'Israël⁶² et du Proche Orient ancien ; nous nous apercevons donc que son auteur est remarquablement érudit et ouvert à plusieurs traditions littéraires.

SUMMARY

Several questions about the story of Gen 2-3 remain unresolved in current scholarship. For instance, the implications and manifold consequences of the transgression act – the consumption of the forbidden fruit – are much debated. Interpreters generally agree that the story is connected to several

⁵⁶ Cf. A. SCHELLENBERG, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich 2011, p. 238-243 ; R. HECKL, « Die Exposition des Pentateuchs. Überlegungen zum literarischen und theologischen Konzept von Genesis 1–3* », in A. BERLEJUNG et R. HECKL éd., *Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag*, Leipzig 2011, p. 3-37.

⁵⁷ Ez 28,13 ; 31,8bis.9 ; 36,35.

⁵⁸ Gn 1,26-27 ; Ez 28.

⁵⁹ Gn 1,26-27 ; 3,22.

⁶⁰ Apparaît uniquement dans P, Gn 2-3 et Ez (Gn 1,20.21.24.30 ; 2,7.19 ; 9,10.12.15.16 ; Lv 11,10.46 ; Ez 47,9).

⁶¹ Gn 1 : עוף השמים / חית השדה ; Gn 2-3 : עוף השמים/עוף ; חית הארץ ; la différence de celui de Gn 2-3, mentionne également les animaux des eaux.

⁶² Il s'agit notamment des motifs et des termes suivants : « l'arbre de vie » (cf. Pr 3,18 ; 11,30 ; 13,12 ; 15,4 ; cf. en haut 3.2.[1]), « la connaissance de bien et du mal » (cf. Dt 1,39 ; 2 S 14,17 ; 19,36 ; 1 R 3,9), « intelligent » (ערום, cf. Job 5,12 ; Pr 12,23 ; 13,6 ; 14,8.15.18 ; 22,3 ; 27,12) et « acquérir le discernement » (שכל hi., cf. entre autres Pr 1,3 ; 10,5 ; 14,35 ; 15,24 ; 16,20.23 ; 17,2 ; 21,11.12.16 ; Dn 1,4.17 ; 9,13.22.25 ; 11,33.35 ; 12,3.10). Cf. K. SCHMID, « Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung und ihrer theologischen Tendenz », ZAW 114, 2002, p. 21-39.

“J” / “non-P” narratives of the primeval history. Besides the use of the tetragrammaton as the designation for God, a common characteristic of these stories is the strong opposition between Yhwh as a harsh deity on one hand and disobedient and transgressing humankind on the other.

This paper reconsiders several open questions as well as the aforementioned consensus. The analysis of important motifs in Gen 2-3 leads to the conclusion that this story differs in theologically important ways from the postulated “J”-narrative in Genesis. This indicates that it was *not* composed as an integral part of that narrative. There are, in Gen 2-3, ideological features and linguistic elements typical of the “J” stratum, but they are all found in the sections that present Yhwh God’s investigation and punishment of the couple (3,8-19.24). Since these verses are in tension with or even contradict their immediate context, it should be assigned to a redactional (“J”) layer.

According to this analysis, the transgression in Gen 2-3 should not be considered a sin. Rather, it is an important step in human evolution towards a self-conscious and autonomous being. The plot has a structure similar to some episodes in ancient Near Eastern myths. ‘Initiation’ functions as a central theme.

Finally, the article discusses the literary milieu of the story. Because of several linguistic and thematic similarities with Gen 1, with P-texts in general, and with the book of Ezekiel, the relationship of Gen 2-3 to these literary entities needs to be reconsidered.

LOT, L'HOSPITALITÉ ET L'INCESTE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

L'histoire de la destruction de Sodome a suscité toutes sortes de phantasmes que nous n'allons pas commenter dans cette communication. Notre but est plutôt de comprendre la double transgression qui encadre le récit de la destruction, celle de Lot d'abord, qui transgresse ses devoirs de pater familias en proposant aux habitants de Sodome de leur livrer ses deux filles vierges en échange des invités qu'ils veulent apparemment violer et, à l'autre bout de l'histoire, l'action des deux filles de Lot qui transgressent le tabou de l'inceste pour s'assurer une descendance en couchant avec leur père qu'elles ont auparavant soûlé. Il est à noter que les deux épisodes trouvent des parallèles dans d'autres récits bibliques. La proposition de livrer une jeune fille aux habitants d'une ville afin de protéger l'invité se retrouve dans le récit de Juges 19 et l'abus sexuel d'un père ivre renvoie à l'histoire de Noé, en Genèse 9, dont un des fils « découvre la nudité ».

Cette histoire d'une double transgression s'est greffée sur une tradition plus ancienne, celle du renversement de Sodome et de Gomorrhe ou de villes de la région de la mer Morte. Aucune de ces nombreuses mentions¹ n'établit de lien avec les figures de Lot ou d'Abraham. La tradition de la disparition de Sodome et de Gomorrhe fut à l'origine une tradition comparable à celle du déluge ou de la disparition d'une civilisation, soit par un « renversement » (un tremblement de terre) soit par le feu (le récit de Gn 19 combine les deux motifs). Par l'insertion de la famille de Lot, le narrateur a transformé la visée étiologique de l'histoire. Il a construit une narration subtile et peut-être aussi ironique sur la transgression de deux tabous fondamentaux. Ces transgressions s'avèrent apparemment nécessaires pour garantir un autre bien, jugé plus important.

¹ Dt 29,22 ; 32,32 ; Es 1,9s ; 3,9 ; 13,19 ; Jr 23,14 ; 49,18 ; 50,40 ; Ez 16,44-48 ; Am 4,11 ; So 2,9 ; Lm 4,6 (Adma/Zeboïm Os 11,8 ; cf. Dt 29,22).

L'HOSPITALITÉ DE LOT ET LA MISE À DISPOSITION DE SES FILLES

19,1 Les deux messagers² arrivèrent à Sodome le soir et Lot était assis à la porte de Sodome. Lot les vit, se leva à leur rencontre et se prosterna la face contre terre. **2** Il dit : « Voici donc, mes seigneurs, tournez-vous donc vers la maison de votre serviteur. Passez-y la nuit et lavez-vous les pieds. Vous vous lèverez tôt et reprendrez votre route. » Ils dirent : « Non, c'est dehors que nous passerons la nuit. » **3** Mais il les pressa fortement. Alors ils se tournèrent vers lui et vinrent dans sa maison. Il leur prépara un festin ; il avait fait cuire des pains sans levain, et ils mangèrent. **4** Ils n'étaient pas encore couchés que les hommes de la ville, les hommes de Sodome, avaient encerclé la maison, depuis l'adolescent jusqu'au vieillard, toute la population, sans exception. **5** Ils appelèrent Lot et lui dirent : « Où sont les hommes qui sont venus chez toi cette nuit ? Fais-les sortir vers nous pour que nous les connaissions. » **6** Lot sortit vers eux à l'entrée. Il avait fermé la porte derrière lui. **7** Il dit : « Mes frères, ne faites donc rien de mauvais. **8** Voici donc, j'ai deux filles qui n'ont pas connu d'homme. Je veux bien les faire sortir vers vous, et vous leur ferez ce qui est bon à vos yeux ; seulement ne faites rien à ces hommes, car ils sont venus à l'ombre de mon toit. »

On a souvent observé que l'hospitalité de Lot décrite au début de l'histoire redouble d'une certaine manière celle d'Abraham en Gn 18. Les deux scènes reprennent également le même motif, la visite incognito d'êtres divins qui viennent pour tester l'hospitalité des humains. L'hospitalité du vieillard Abraham est récompensée, comme dans des mythes grecs, par l'annonce d'une naissance (qui se réalisera en Gn 21,1-7) ; l'hospitalité de Lot sera mise à rude épreuve, à la fin il y aura également des naissances, mais sont-elles une récompense de son hospitalité ?

Abraham comme Lot se comportent d'une manière exemplaire et s'adressent aux étrangers avec les mêmes gestes prononçant les mêmes invitations. Il y a cependant aussi des changements : de la tente on passe à la ville. Lot, contrairement à Abraham, habite une maison. Lot, contrairement à Abraham, met l'accent sur la boisson, puisqu'il offre un **משתה**, un banquet qui sert avant tout à boire. C'est sans doute une allusion au vin que Lot boira avant que ses filles ne couchent avec lui. Une autre différence consiste dans la nourriture qui est offerte aux invités. Lot offre à ses invités des *mazzot* (contrairement à Abraham en 18 : *'ugot*), des pains sans levain. Dans la plupart des cas, ce mot apparaît dans des contextes culturels : dans le Lévitique, les *mazzot* font partie des sacrifices ; dans d'autres textes, on mentionne la fête des pains sans levain, comme une fête combinée à celle de la Pâque. La préparation des *mazzot* convient à la hâte avec laquelle il faut préparer le repas pour les invités, mais on peut aussi se demander si la mention des *mazzot*, en Gn 19, n'est pas un choix

² Il est possible que le texte original ait comporté « les hommes » comme en 12 et 16 ; un rédacteur aurait ensuite remplacé ce terme par les « deux messagers » pour expliquer la triade de Gn 18 (Yhwh accompagné de deux messagers).

délibéré de l'auteur lié au caractère suprahumain des visiteurs. Ou cherche-t-il, même, à construire une allusion à l'« exode » de Lot (la racine « sortir » au hif'il est utilisée à plusieurs reprises). Lot doit en effet quitter la ville, voire même le pays, puisqu'il devient l'ancêtre des Moabites et des Ammonites qui habitent de l'autre côté du Jourdain.

L'hospitalité est un des piliers des sociétés traditionnelles et nullement limité à certaines ères culturelles³. S'agit-il à l'origine d'intégrer temporairement l'étranger qui représente potentiellement un danger et de provoquer ainsi sa bienveillance ? Ou est-ce simplement une nécessité sociale permettant de garantir la possibilité de voyager ?⁴

Dans la Bible hébraïque, il n'y a aucune loi incitant au respect de l'hospitalité, sans doute parce que celle-ci allait tout simplement de soi (il existe par contre de nombreuses lois incitant au respect et à l'intégration des גֵרִים et des תושבי־ם, mais là, il s'agit d'hôtes de « longue durée »)⁵. Les différents récits qui thématisent l'accueil (ou le non accueil du voyageur) démontrent que l'hospitalité consiste à garantir à l'étranger un abri, du confort (possibilité de se laver), de la nourriture, mais aussi protection contre toutes sortes de danger. Gustav Dalman relate que dans les années 1930 les bédouins palestiniens connaissent l'expression « mālahni » : « il a mangé mon sel », et en prononçant cette expression, l'hôte sait « daß er dem Gast vollen Schutz gegen Diebstahl und Mord schuldet » (il sait qu'« il doit protéger l'invité contre le vol et le meurtre »).

Lot, face aux habitants de Sodome, doit également assumer ce rôle de protecteur face à la demande que ceux-ci lui adressent : « fais-les (= les invités) sortir vers nous pour que nous les “connaissions” ». Certains commentateurs ont contesté que cette demande sous-tende une agression sexuelle ; la racine יָדַע signifierait en Gn 19,5 simplement « faire connaissance avec ». Lot, qui est expressément appelé גֵר, immigré, par les habitants, aurait outrepassé ses droits en accueillant deux inconnus dont les intentions pouvaient être hostiles et dont l'identité n'avait apparemment pas été contrôlée⁶. Lot aurait donc simplement mal compris la demande des habitants de la ville, en leur offrant ses deux filles. Cette interprétation pourrait à la limite se défendre pour le seul verset 5, mais elle devient impossible dans la suite de l'histoire⁷ qui met en scène la volonté de toute la population masculine (!) de vouloir abuser des invités de Lot, sans doute dans le but de les humilier. Le motif du viol de voyageur par les habitants

³ A. GOTMANN, *Le sens de l'hospitalité: essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris 2001.

⁴ J. SCHREINER, « Gastfreundschaft », *NBL* I, 1991, col. 730.

⁵ Alors que l'hospitalité vis-à-vis d'un voyageur ne dépasse pas deux ou trois jours, G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* (1939). Band VI, Hildesheim 1964, p. 130-1.

⁶ D. S. BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1975 [1955], p. 4-5 ; S. MORSCHAUER, « Hospitality?, Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1-9 », *JSOT* 27, 2003, p. 461-485.

⁷ Voir aussi la critique de T. M. BOLIN, « The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implication for Reading Genesis 18-19 », *JSOT* 29, 2004, p. 37-56, p. 50.

d'un village est encore attesté dans le conte populaire palestinien « la femme déguisée » collecté par Schmitt et Kahle au début du xx^e siècle⁸.

Lot pour protéger ses invités, dont il ignore le caractère divin, fait aux agresseurs la proposition suivante :

7 Il dit : « Mes frères, ne faites donc rien de mauvais. 8 Voici donc, j'ai deux filles qui n'ont pas connu d'homme. Je veux bien les faire sortir vers vous, et vous leur ferez ce qui est bon à vos yeux ; seulement ne faites rien à ces hommes, car ils sont venus à l'ombre de mon toit. »

Pour protéger ses invités, Lot propose ses filles en échange. Un père de famille est en effet le propriétaire de tout ce qui se trouve dans sa maison : il peut donc offrir ses filles en gage, mais en même temps, il a aussi le devoir de les protéger. Dans le récit de Gn 19, les deux filles semblent être les seuls enfants de Lot, en livrant ses deux filles vierges aux habitants de la ville, Lot se prive d'une certaine manière d'une descendance. La proposition de Lot a été soit condamnée (« il veut parer au péché par un autre péché »⁹), soit atténuée (« les Sodomites n'auraient de toute façon pas accepté l'offre »¹⁰). Cependant, comme le dit Kahle, selon les règles de l'hospitalité, Lot devait à tout prix assurer l'intégrité de ses invités¹¹. Il est donc prêt à aller jusqu'à l'extrême en sacrifiant ses filles. Contrairement aux commentateurs anciens et modernes la narration ne donne pas d'appréciation morale de l'action de Lot.

Une offre parallèle se trouve dans le récit de Juges 19 qui relate l'agression d'un homme qui a été accueilli par un vieillard à Guibéa, une ville benjaminite :

« 22 Comme leur cœur était content, des hommes de la ville, des hommes fils de Bélial, entourèrent la maison frappant à la porte en disant au vieillard, le maître de la maison : Fais sortir l'homme qui est entré chez toi, pour que nous le connaissions ! 23 Le maître de la maison sortit vers eux et leur dit : Non, mes frères, n'agissez pas mal, je vous en prie ; puisque cet homme est entré chez moi, ne commettez pas une telle folie ! 24 Voici ma fille, nubile, et sa concubine. Je veux les faire sortir, violez-les et faites-leur ce qui est bon à vos yeux. Mais ne faites pas cette folie à cet homme ! 25 Les hommes ne voulurent pas l'écouter. Alors l'homme saisit sa concubine et la

⁸ H. SCHMIDT et P. KAHLE (éds.), *Volkserzählungen aus Palästina*, FRLANT 17-18, Göttingen 1918, p. 50-51.

⁹ F. DELITZSCH, *A New Commentary on Genesis (translated by Taylor, Sophia)*, 2 vols, Edinburgh 1888-1989, vol. 2, p. 54.

¹⁰ B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, New York 1934, p. 455.

¹¹ SCHMIDT et KAHLE, *op. cit.* (n. 8), p. 141.

leur amena dehors. Ils la connurent et la brutalisèrent toute la nuit, jusqu'au matin ; puis ils la renvoyèrent au lever de l'aurore¹². »

La pratique selon laquelle le *pater familias* accepte le viol de sa femme ou de sa fille se retrouve d'ailleurs aussi dans un oracle prophétique. En Ez 16, Jérusalem, est identifiée à la femme infidèle de Yhwh et à la ville de Sodome. Il annonce ainsi qu'il va livrer sa femme à ses anciens amants et organiser en quelque sorte un viol collectif :

37 À cause de cela, je rassemble tous tes amants avec lesquels tu te plaisais, tous ceux que tu as aimés et tous ceux que tu as détestés ; je les rassemblerai de toutes parts contre toi, je dévoilerai devant eux ta nudité, et ils verront toute ta nudité. ... 39 Je te livrerai entre leurs mains ; ils raseront ton cabanon et démoliront tes monticules ; ils te dépouilleront de tes vêtements, prendront les bijoux de ta parure et te laisseront nue, entièrement nue. »

Le motif consistant à livrer sa fille ou sa femme à d'autres pourrait refléter d'une manière indirecte ce que Raphael Patai a appelé « Sexual Hospitality », l'hospitalité sexuelle¹³. Il cite un certain nombre de sources arabes qui indiquent que l'hospitalité pouvait aussi inclure la mise à la disposition de l'invité d'une femme de la maison de l'hôte. Si une telle coutume existait dans le Levant à l'époque de la mise par écrit des textes bibliques, on pourrait comprendre les récits de Gn 19 et Jg 19 comme une transformation littéraire de cette coutume¹⁴. Les femmes ne sont pas proposées aux invités, mais à ceux qui veulent abuser des invités.

Contrairement au récit de Juges 19, les filles de Lot sont sauvées grâce à l'intervention des invités divins. Si les filles sont sauvées, sa femme est cependant éliminée à la suite de l'histoire en étant transformée en colonne (de sel)¹⁵. Cette élimination est nécessaire pour que Lot se retrouve seul avec sa descendance.

¹² La mention simultanée de la fille de l'hôte et de la concubine de l'invité est curieuse. Il peut s'agir d'un ajout, pour mettre ce récit davantage en parallèle avec celui de Gn 19 ; cf. W. GROß, *Richter*, HThK.AT, Freiburg/Basel/Wien 2009, p. 819-20.

¹³ R. PATAI, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City (N.Y.) 1959, p. 138-145.

¹⁴ Voir dans un sens similaire T. GUR-KLEIN, « Sexual Hospitality in the Hebrew Bible? », *Lectio difficilior* 2, 2003, 34 p. <http://www.lectio.unibe.ch>.

¹⁵ Sur le plan étiologique cette transformation explique les formations salines aux bords de la mer Morte dont certains font penser à des hommes. Sur le plan littéraire, c'est la reprise d'un thème folklorique courant, cf. T. RÖMER, « Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18-19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale », in F. PRESCENDI et Y. VOLOKHINE éd., *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Religions en perspectives 24, Genève 2011, p. 615-626, p. 624-5. Le midrash voit dans la transformation de la femme de Lot la punition de son refus d'accorder l'hospitalité aux messagers divins (ce qui n'est pas raconté dans Gn 19), voir DALMAN, *op. cit.* (n. 5) p. 145.

LES FILLES DE LOT ET LA TRANSGRESSION DU TABOU DE L'INCESTE

L'inceste compte parmi les tabous les plus répandus¹⁶, mais il s'agit du coup aussi d'un tabou dont on met en scène, maintes fois, les transgressions, dans les mythes, la littérature et la chanson¹⁷. Des textes hépatoscopiques d'Emar, par exemple, mentionnent des constellations de foie indiquant des cas d'inceste : « Si la vésicule a mordu sur son extérieur, ... l'homme a eu commerce avec sa propre fille »¹⁸.

Dans la Bible hébraïque, le livre du Lévitique consacre deux chapitres, Lv 18 et 20¹⁹, à l'interdiction des rapports incestueux qui sont détaillés avec une grande précision. Cette liste s'ouvre en 18,6 par l'interdiction « nul ne s'approchera de tout ce qui est la chair de son proche parent pour découvrir sa nudité (son sexe). C'est moi, Yhwh »²⁰. L'expression « découvrir le sexe de quelqu'un » est ici clairement un euphémisme pour des relations sexuelles, comme le montre la liste parallèle de Lv 20 qui utilise le verbe שכב « coucher avec ».

La grande lacune de ces listes concerne l'omission de la condamnation explicite de la relation incestueuse entre le père et sa fille. De nombreuses explications ont été tentées²¹. Cette omission reflète-t-elle « l'impuissance [du droit] face à la transgression de ce tabou fondamental », comme l'avance Sophie Lafont²², ou s'agit-il d'un tabou tellement évident qu'il n'était pas nécessaire de le mettre par écrit ? On pourrait aussi avancer la spéculation contraire, à savoir qu'une telle relation aurait été tolérée dans une société patriarcale, mais cela paraît moins plausible dans le contexte du Proche-Orient ancien, puisque cette relation est interdite dans le Code de Hammurabi et les lois hittites²³. Mais peut-être s'agit-il d'un « oubli » stratégique destiné à ne pas mettre en question l'autorité du père sur sa fille, tout en espérant que son intérêt économique (l'obtention de la dot) l'amène à respecter la virginité de sa fille²⁴.

¹⁶ S'agit-il d'un tabou universel comme le clame C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Collection de rééditions / Maison des sciences de l'homme 2, Paris/La Haye, 1981 [1949] ?

¹⁷ Voir par exemple <http://fr.wikipedia.org/wiki/Inceste> (consulté le 6.4.2012).

¹⁸ J.-M. DURAND et L. MARTI, « Les textes hépatoscopiques d'Emar (I) », *Journal Asiatique* 292, 2004, p. 1-61, p. 23.

¹⁹ Il est communément admis que Lv 20 qui sanctionne ces transgressions par la peine de mort constitue un ajout.

²⁰ Traduction inspirée d'A. MARX, *Lévitique 17-27*, Commentaire de l'Ancien Testament 3 b, Genève 2011, p. 57.

²¹ Un résumé se trouve chez MARX, *op. cit.* (n. 20), p. 65 ; voir la discussion détaillée chez F. FECHTER, *Die Familie in der Nachexilszeit : Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments*, BZAW 264, Berlin/New York 1998, p. 177-188.

²² S. LAFONT, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, OBO 165, Fribourg/Göttingen 1999, p. 184.

²³ LAFONT, *op. cit.* (n. 22), p. 184-190.

²⁴ Voir dans ce sens J. R. ZISKIND, « The Missing Daughter in Leviticus XVIII », *VT* 46, 1996, p. 125-130.

Le récit de Gn 19,30-38 relate cependant un retournement total, nullement envisagé par les textes bibliques, à savoir le fait que l'initiative vienne des filles qui amènent leur père à avoir des relations sexuelles avec elles :

30 Lot ... habita dans la caverne, lui et ses deux filles. **31** L'aînée dit à la cadette : « Notre père est vieux, et il n'y a personne sur la terre pour venir sur nous selon la coutume de toute la terre. **32** Viens, faisons boire du vin à notre père et couchons avec lui pour donner vie à une descendance issue de notre père. » **33** Elles firent boire du vin à leur père cette nuit-là. L'aînée vint et coucha avec son père et il ne se rendit compte ni de son coucher ni de son lever. **34** Le lendemain l'aînée dit à la cadette : « La nuit dernière j'ai couché avec mon père ; faisons-lui boire du vin encore cette nuit. Viens et couche avec lui ; donnons vie à une descendance issue de notre père. » **35** Elles firent boire du vin à leur père encore cette nuit. La cadette se leva et coucha avec lui et il ne se rendit compte ni de son coucher ni de son lever. **36** Les deux filles de Lot devinrent enceintes de leur père. **37** L'aînée enfanta un fils et l'appela « Moab »²⁵, c'est le père de Moab jusqu'à ce jour. **38** La cadette avait elle aussi enfanté un fils, elle l'appela « Ben-Ammi » (« fils de mon parent »), il est le père des fils d'Ammon jusqu'à ce jour.

Comme le comportement de Lot au début du chapitre, le comportement de ses filles n'est pas expressément apprécié par l'auteur de cet épisode qui vise à donner une explication de l'origine des Moabites et des Ammonites, ainsi que de leur lien de parenté avec les descendants d'Abraham. Ce texte retourne d'une manière ironique la scène du début de l'histoire, maintenant Lot est passif et les filles agissent, alors que Lot voulait utiliser ses filles pour protéger ses invités, les filles utilisent leur père pour obtenir une descendance. Alors qu'en Gn 19,5 les habitants de Sodome veulent « connaître » (יָדָע) les invités, en Gn 19,33 et 35, Lot ne « connaît » (יָדָע) pas ce qui se passe lorsque ses deux filles couchent avec lui.

Ce récit commence avec l'exclamation « il n'y a plus d'homme dans le pays / sur la terre ». Cette remarque renvoie à la thématique d'un déluge par le feu, catastrophe primordiale touchant l'humanité entière, où Lot et ses filles auraient été les seuls survivants²⁶, contrairement à Noé qui peut sauver, avec ses fils, sa femme et ses belles-filles. Le souhait de « donner vie à une descendance » au v. 32 (וַיִּנְחֵיָהּ ... וַיִּרְעוּ) a d'ailleurs un parallèle dans le récit du déluge (Gn 7,3 : אֵלֶיָּהֶם יָרַע).

²⁵ LXX précise la signification du nom : « en disant : issu de mon père » ; ceci n'est pas nécessaire en hébreu.

²⁶ Peu importe dans ce contexte si cette remarque reflète une tradition primitive selon laquelle il s'agirait d'une catastrophe « mondiale » (voir dans ce sens H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen 1917, 4^e ed., p. 218, C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Teilband : Genesis 12-36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn, p. 382) ou bien de la perception des filles de Lot qui se croient seules au monde avec leur père (E.A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City, NY, 1979, p. 145).

Le lien avec le déluge est renforcé par le thème de l'ivresse et du vin qui en Gn 9 provoque également la transgression d'un tabou.

20 Noé devint cultivateur (« homme du sol ») et il planta une vigne. 21 Il but du vin, s'enivra et se dénuda à l'intérieur de sa tente. 22 Cham, père de Canaan, vit la nudité (le sexe) de son père et le raconta à ses deux frères qui se trouvaient à l'extérieur. 23 Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leurs épaules, marchèrent à reculons et couvrirent la nudité (le sexe) de leur père ; comme ils détournaient le visage, ils ne virent pas la nudité (le sexe) de leur père. 24 Lorsque Noé se réveilla de son vin, il sut ce que lui avait fait son fils cadet. 25 Il dit alors : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères !

Il existe une importante discussion pour savoir si l'action de Cham constitue un inceste soit « hétérosexuel » (Cham aurait couché avec sa mère profitant de l'ivresse de son père²⁷) soit « homosexuel » (comme semble plutôt le suggérer l'expression : « découvrir le sexe de son père »)²⁸ ou s'il s'agit du voyeurisme²⁹ (qui constitue également la transgression d'un tabou). Il me semble que le texte de Gn 9,20-24 et l'utilise en quelque sorte en contraste. La transgression « gratuite » de Cham légitime alors la malédiction de Canaan dont la généalogie est explicitée dans la « table des nations » au ch. 10³⁰, alors que la transgression « nécessaire » des filles de Lot ne trouve pas de condamnation. Est-ce que ce récit a été inséré dans le cycle d'Abraham à l'époque perse pour mettre en garde contre des mariages mixtes entre les Judéens et leurs voisins à l'est du Jourdain, comme le suggère Zeev Weisman³¹ ? Le texte ne le dit pas explicitement. Le lien entre Israël et les descendants de Lot est vu positivement en Dt 2,9.19 (« Et Yhwh m'a dit : N'attaque pas Moab, n'engage pas le combat contre lui ; je ne te donnerai rien en possession dans son pays, car c'est aux fils de Lot que j'ai donné Ar en possession... Tu arriveras en face de chez les fils d'Ammon ; n'attaque pas, ne t'engage pas contre eux ; je ne te donnerai rien en possession dans le pays des fils d'Ammon, car c'est aux fils de Lot que je l'ai donné en possession. »

²⁷ Pour cette théorie, voir notamment F. W. BASSET, « Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest? », VT 21, 1971, p. 232-237 et J. BERGSMAN et S. HAHN, « Noah's Nakedness and the Curse on Canaan », JBL 124, 2005, p. 25-40.

²⁸ D. STEINMETZ, « Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History », JBL 113, 1994, p. 193-207, p. 198-199.

²⁹ B. EMBRY, « The 'Naked Narrative' from Noah to Leviticus: Reassessing Voyeurism in the Account of Noah's Nakedness in Genesis 9.22-24 », JSOT 35, 2011, p. 417-433.

³⁰ A. DE PURY, « Sem, Cham et Japhet. De la fraternité à l'esclavage », in A. KOLDE, A. LUKINOVICH et A.-L. REY éd., *Koruphaio Andri. Mélanges offerts à André Hurs*, Recherches et rencontres, Genève 2005, p. 495-508.

³¹ Z. WEISMAN, « Ethnology, Etiology, Genealogy and Historiography in the Tale of Lot and His Daughters (Genesis 19:30-38) (ivrit) », in M. FISHBANE et E. TOV éd., « *Sha'arei Talmon* ». *Studies in the Bible, Qumran and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake 1992, p. 43*-52*; XVIII.

Dans ces versets, les Ammonites et les Moabites sont mis en parallèle avec Israël, car ils reçoivent, respectivement, les uns et les autres, leur pays de la part de Yhwh comme Israël le sien) et de manière négative en Dt 23,4 (« L'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée de Yhwh ; même leur dixième génération n'entrera pas dans l'assemblée de Yhwh. Il en est ainsi pour toujours »). Il existait en effet, à l'époque perse, un débat sur les relations entre Israël et Moab. Contre des tendances ségrégationnistes, le livre de Ruth met au centre le mariage d'un Judéen avec une femme moabite, qui sera l'ancêtre du roi David³². Il me semble que l'auteur de Gn 19,30-38 est plus proche de cette position et de celle de Dt 2 que de l'exclusion formulée en Dt 23.

La transgression des filles de Lot est donc nécessaire, elle se rapproche, comme l'a finement observé Benno Jacob³³, du lévirat.

Lorsque la sœur aînée prend la décision de coucher avec le père, elle constate qu'il n'y a pas d'autre homme **לָבוֹא עָלֵינוּ** (« pour venir sur nous »), alors que normalement on utilise **לָבוֹא אֵל** pour exprimer l'acte sexuel. Seulement la loi sur le lévirat utilise la préposition **עַל** : « ...son beau-frère viendra sur elle (**אֵל יִהְיֶה עָלֶיהָ**)... Le premier fils qu'elle mettra au monde perpétuera le nom du frère qui est mort ; ainsi son nom ne sera pas effacé d'Israël. » (Dt 23,5-6). Comme le lévirat est la transgression de l'interdit d'épouser la femme de son frère, afin de garantir une descendance au décédé, la transgression des filles de Lot permet également de garantir une descendance à elles-mêmes et à leur père.

RÉSUMONS

L'histoire de Gn 19 met doublement en scène une réflexion sur des transgressions nécessaires même si celles-ci touchent à des piliers de la société. Lot pour garantir son devoir d'hospitalité est prêt à sacrifier ses filles et sa descendance alors que ses filles transgressent le tabou de l'inceste forçant leur père, après la disparition de sa femme, à une sorte de « lévirat » au féminin afin de lui garantir une descendance. Ces transgressions ne reçoivent pas d'appréciation morale, elles sont peut-être accompagnées d'une touche d'ironie, ce qui permet peut-être de mieux les « faire passer ».

Le récit de Gn 19 ne s'épuise nullement avec ces deux transgressions. Les thèmes du vin et de l'ivresse renvoient à Gn 9 faisant de Lot un nouveau Noé, malgré lui. La mention du vin permettrait encore d'autres investigations (les vins de Moab sont mentionnés plusieurs fois dans la Bible) qui ne peuvent être menées dans le cadre de cette communication. Terminons en rappelant qu'au centre de Gn 19 se trouve la sanction divine pour une transgression : la destruction de Sodome est présentée comme la conséquence du non respect de l'intégrité des invités de Lot, alors que cette

³² D'où le fait que même dans l'exégèse juive traditionnelle, certains commentateurs donnent une interprétation positive de Gn 19,30-38, cf. JACOB, *op. cit.* (n. 10), p. 465.

³³ JACOB, *op. cit.* (n. 10), p. 464-5.

sanction est entourée par deux transgressions qui ne reçoivent pas d'approbation divine mais qui s'avèrent apparemment nécessaires.

SUMMARY

The story of Gen 19 twice proposes a reflection in narrative form on necessary transgressions, even if these are related to fundamental values of society. Lot, in order to fulfill his hospitality duty, is willing to sacrifice his daughters and his descendants, while his daughters transgress the incest taboo. After the disappearance of his wife, they force their father in a type of feminine "levirate" so as to guarantee descendants for their father. These transgressions are not accompanied by a moral evaluation; they might be colored with a touch of irony.

The thematic of wine and drunkenness is reminiscent of Gen 9, making a new Noah out of Lot, despite himself. At the center of Gen 19, one finds the divine sanction for a transgression: the destruction of Sodom is presented as the consequence of the disrespect shown to the integrity of Lot's guests, even though this sanction is surrounded by two transgressions which are not divinely approved but which appear to be necessary.

DES CHOSES QUI NE SE FONT PAS EN ISRAËL : L'HISTOIRE DE DINA (GN 34) ET SES ENJEUX IDÉOLOGIQUES*

Daniele Garrone,
Faculté vaudoise de Théologie protestante, Rome

Une première question qui se pose au lecteur (et davantage encore à la lectrice) moderne du récit de Gn 34 est la suivante : quel est exactement le tabou qui a été violé par Sichem pour déclencher de la part des frères de Dina une réaction aussi violente que celle décrite en Gn 34 ? Pourquoi a-t-on fait sortir Dina de l'oubli ou, peut-être, même inventé son personnage ? Je n'en conclurai pas trop rapidement que dans cette narration il est question du rétablissement de l'intégrité bafouée et de la dignité piétinée de la sœur, c'est-à-dire d'« un acte de suprême respect de la Femme »¹. Tout est raconté du point de vue des mâles qui agissent dans le récit et de ceux qui l'ont écrit. Je ne crois pas – et je vais chercher à le démontrer en indiquant les enjeux idéologiques de Gn 34 – que le récit cherche à « tabouiser » le viol en mettant en scène un carnage comme réaction à l'abominable².

* J'exprime toute ma gratitude à Yann Redalié qui a corrigé mon texte.

¹ La formulation est de J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, OBO 171, Fribourg Suisse / Göttingen 1999, p. 63, qui exclut avec raison qu'il s'agisse de cela.

² Et non pas parce que je minimise le viol, au contraire : sur ce point je suis tout à fait d'accord avec C. BLYTH, « Redeemed by His Love? The Characterization of Shechem in Genesis 34 », *JSOT* 33 (2008), p. 3-18 et avec Y. SHEMESH, « Rape is Rape: The Story of Dinah and Shechem (Genesis 34) », *ZAW* 119 (2007), p. 2-21, spéc. 17 selon laquelle « involuntary sexual intercourse with a woman should always be called rape, even if it is intended to create a legal marriage between the rapist and his victim. » Je considère la violence sexuelle comme un des crimes les plus affreux, à poursuivre d'office, même sans plainte de la part de la victime et à punir avec une condamnation ferme et sévère, même dans les cas où le délit se vérifie durant une affaire qui a débuté de façon consensuelle : à tout moment, la partenaire (ou le partenaire – mais la violence sexuelle est plutôt une prérogative masculine) a le droit d'interrompre le rapport, et ce droit doit être un vrai *tabou* inviolable. Mais ceci est hélas très moderne. On ne peut retrouver ce genre de jugement dans l'antiquité en général, ni dans la société patriarcale dont la Bible est issue.

Et même à l'époque moderne, la « tabouisation » du viol ne s'est imposée – là où elle a pu l'être ! non sans résistances – qu'après avoir surmonté une mentalité millénaire. En Italie, par exemple, jusqu'en 1981 (c'est-à-dire après l'introduction [1974] du divorce et du nouveau droit de famille [1975]) le Code pénal (art. 544.) prévoyait qu'un homme qui avait violé une femme vierge (!) et célibataire, même mineure, pouvait éviter le procès ou ne pas purger la prison – au cas où il avait déjà été condamné – en offrant des « noces réparatrices » à sa victime. La logique de cette loi

Le vrai thème de Gn 34 est la relation (et le mariage) illégitime entre Israélites et membres d'autres peuples, une des questions les plus brûlantes de l'époque perse à l'époque hellénistique. Je crois aussi que notre texte reflète différentes approches au problème suivant : comment se comporter s'il arrivait – et cela arrivait ! – qu'une fille d'Israël ait des rapports sexuels avec un homme d'un autre peuple ?

Pour évaluer la réaction des frères, il faut savoir exactement de quelle nature est la relation sexuelle entre Sichem et Dina. La thèse la plus répandue est qu'il s'agit d'un *viol*³. J. FLEISHMAN⁴ a récemment soutenu la thèse qu'il s'agirait plutôt d'un *enlèvement ayant pour but d'imposer un mariage* contre le consensus des familles. Mais il pourrait s'agir aussi d'une relation sexuelle illégitime du point de vue des conventions sociales et éthiques, mais sans violence. Cette interprétation est argumentée de façon convaincante, selon moi, par L. M. BECHTEL⁵. L'interprétation dépend en grande partie du sens donné au verbe *'nh pi*⁶.

Une première observation s'impose : les trois cas que l'on vient de citer sont a) connus et réglés dans la Bible hébraïque et b) mais d'une façon qui ne prévoit en aucun cas des sanctions radicales. C'est donc en relation avec deux textes législatifs (Ex 22,15 et Dt 22,28-29) qu'il faut lire l'histoire de Dina⁷.

abominable était que le viol n'était pas un crime contre la personne, mais une offense contre la morale.

³ Voir p. ex. les ouvrages cités par L. M. BECHTEL, « What if Dinah is not Raped? (Genesis 34) », *JSOT* 62 (1994), p. 19-36, p. 19 n. 2.

⁴ J. FLEISHMAN, « Shechem and Dinah – in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources », *ZAW* 116 (2004), p. 2-32.

⁵ *Art. cit.* (n. 3). Voir aussi p.e. J.-D. MACCHI, *op. cit.* (n. 1), p. 62s : le verbe *'nh pi*. « doit [...] être compris comme 'humilier' pour connoter une relation sexuelle honteuse, car socialement illégitime. » Sur la même ligne aussi J. VAN SETERS, « The Silence of Dinah (Genesis 34) », in J.-D. MACCHI / Th. RÖMER éd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Melanges offert à Albert de Pury*, Le Monde de la Bible 44, Genève 2001, p. 239-247, p. 242 : « There is nothing in the series of verbs used that suggests violent rape against her [Dinah's, DG] will. ». MACCHI mentionne aussi la possibilité de faire dériver *wy'nh* du verbe *'wn* « habiter » (Ex 13,22 ; *'nh* « cohabitation », Ex 21,10).

⁶ Voir surtout E. van WOLDE, « Does 'innâ denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word », *VT* 52 (2002), p. 528-544, et L. M. BECHTEL, *art. cit.* (n. 3). Selon E. VAN WOLDE, « the verb 'innâ does not refer to the sexual deed itself, which is marked as 'sleep with' or 'know sexually', or to its enforced character, as these are indicated by 'seize' or 'take hold of'. However, the verb 'innâ does reflect on its consequences: the social debasement of the woman in the perspective of social-judicial context, often in relation to the social debasement of the men related to her, and almost as something which affects the whole Israelite society » (p. 541s.).

⁷ Le rapprochement de ces deux textes avec Gn 34 n'est pas neuf : voir p. ex. T. FRYMNER-KENSKY, « Virginité in the Bible » in H. MATTHEWS/B. M. LEVINSON/T. FRYMNER-KENSKY éd., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, *JSOT.Sup* 262, Sheffield 1998, p. 79-96 ; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, *WMANT* 57, Neukirchen-Vluyn 1984, p. 211s. et plus récemment I. FISCHER, « Zur Bedeutung der "Frauentexte" in den Erzählungen », in I. FISCHER/ M.

Ex 22,15: « Et quand un homme séduira (*pth*) une vierge non fiancée et couchera (*škb*) avec elle, il devra en faire sa femme en versant la dot (*mhr ym-hrnh lw l'šh*). »

On n'a aucune raison de penser que Dina n'était pas vierge ou qu'elle était fiancée, le récit en aurait parlé. Si donc le cas de Gn 34,2 était celui d'une séduction, la chose aurait pu se régler sur la base d'Ex 22,15. La solution du mariage, proposée par Sichem, aurait pu tout arranger⁸.

Dt 22,28-29 : « Si un homme trouve (*mš'*) une jeune fille vierge qui n'est pas fiancée (*šr l'-rsh*), s'en empare (*tpšh*) et couche (*škb*) avec elle, et qu'il soit trouvé (*mš'* ni.), alors l'homme qui a couché avec la jeune fille donnera au père de celle-ci cinquante sicles d'argent ; elle devra devenir sa femme puisqu'il l'a humiliée/abaissée (*nh*), et il ne pourra pas la renvoyer pour tous ses jours. »

Que cette loi se réfère à un cas de viol, et non à un rapport consensuel, me semble clairement exprimé par l'usage du verbe *tpš*⁹. Deux autres termes se retrouvent en Gn 34 : *nh* pi. et *škb*. Donc même un cas de viol aurait pu se résoudre par un mariage, et, de nouveau, c'est exactement ce que Sichem propose.

Les deux lois que nous venons de citer n'envisagent donc pas des crimes capitaux. Dans les deux cas envisagés – différents entre eux – une réparation est tout de même possible¹⁰. Ce n'est pas le cas de Gen 34 où, au

NAVARRO PUERTO/A. TASCHL-ERBER éd., *Tora, Die Bibel und die Frauen: eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie – Hebräische Bibel - Altes Testament* 1.1, Stuttgart 2010, p. 238-275, p. 269.

⁸ B.-J. DIEBNER, « Gen 34 und Dinas Rolle bei der Definition „Israel“ », *DBAT* 19, 1984, p. 59-75, p. 71 : « Dieses Problem hätte sich nach Ex 22,15 ff. schnell lösen lassen, zumal unter den gegebenen Voraussetzungen (vgl. V. 12). »

⁹ Avec J. FLEISHMAN, *art. cit.* (n.4), p. 23, si en Ex, 22,15s. *pth* « describes intimate relations in consequence of a man's seduction and without use of force » et en Dt 22,28s. « the verb *tpš* indicates that he lay with her by force ». Dans le cas précédent (Dt 22,25-27), c'est le verbe *hzyq* qui est employé pour désigner le viol, comme en 2 S 13,11. L. M. BECHTEL, *art. cit.* (n. 3), traduit *tpšh* en Dt 22,28 par « takes hold of or touches the heart of », sans en expliquer le motif. Il faut supposer qu'elle a compris le terme au sens figuratif (« prendre prisonnier le cœur de l'aimée »), mais cela me paraît improbable, voire impossible, parce qu'on ne parle pas de cœur ou d'âme et surtout toutes les autres occurrences de *tpš* + complément d'objet de la personne ont toujours un sens physique de saisir et même d'emprisonnement ou de capture (comme le montrent les occurrences en D. A. J. CLINES, ed., *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VIII, Sheffield 2011, 667s., voir en particulier 1S 23,26 ; 1 R 13,4 ; 18,40 ; 2 R 14,13 ; 25,6 ; Jr 26,8 ; 34,3 ; 37,13 ; 52,9 ; Ps 71,11 ; 2 Ch 25,23). Le seul emploi de *tpš* + *b* + *lb* en Ez 14,5 est tout à fait négatif : Jhwh veut « saisir Israël en son cœur » c'est-à-dire « s'en prendre à ses pensées idolâtres ». Voir R. LIWAK, *art. « tpš »*, *ThWAT* VIII, Stuttgart 1995, cols 732-741.

¹⁰ A. ROFÉ, « Defilement of Virgins in Biblical Law and the Case of Dinah (Genesis 34) », *Bib.* 86 (2005), p. 369-375, 367 : « Both of these cases are characterized by a kind of 'mirror punishment' which results in humorous retaliation: you convinced the girl, now convince the father; you forced the girl, now you will be forced to keep her as a wife. The feelings of the girl are given little consideration. However, the point that

moins selon les frères de Dina, ce qui s'est passé réclame une punition capitale. Comme on le verra, le thème de Gn 34 n'est donc pas simplement une action comme celles envisagées en Ex 22,15 et Dt 22,28s., mais le fait que le séducteur, ou le violeur, ou même simplement l'amant de Dina était non-israélite.

Cela nous permet de déduire, comme l'ont déjà fait différents auteurs, que le problème de Gn 34 est que Sichem n'est pas israélite. Gen 34 reflète la question des unions interethniques, très discutée à l'époque perse.

L'analyse littéraire de Gn 34 – passage isolé dans son contexte¹¹, à part les liens envisagés avec 35,5 et 49,5-6¹² – est loin d'aboutir à un consensus. Je me limite à rappeler quelques exemples récents¹³.

Selon P. KEVERS (1980)¹⁴ « les vv. 1-26 [sans la mention de Siméon et Lévi, DG] constituent un seul récit ancien, où il n'est pas question de Siméon et Lévi » auquel des additions importantes ont été faites, en particulier « l'insertion des noms de Siméon et Lévi au v. 25 en même temps que le vv. 30-31 [...] et le récit de pillage et de butin aux vv. 27-29 ; XXXX, 5 »¹⁵.

E. BLUM (1984)¹⁶, à la suite de M. Noth, pense que notre récit est le résultat d'une « Bearbeitung » d'un « Grundbestand » qui constitue « ein geschlossener inhaltlicher und sprachlicher Zusammenhang¹⁷. » Les éléments qui, selon lui, ne font pas partie de la strate de base sont : 4.6.8-10.(15-17*) 20-23 et les mentions de Hamor aux vv. 13.18.24.26.

J.-D. MACCHI (1999) envisage une strate de base 34,1-4.6-7a.8-13a.14-22.24-26; 49,5-7 qui peut être interprétée « comme une sorte de pamphlet opposant une attitude raisonnable à l'égard des non-israélites à une attitude de rejet radical aboutissant à des résultats désastreux et stupides. Les deux versions de Gn 34 témoignent donc du débat qui dut opposer les groupes favorables ou opposés aux mariages mixtes à l'époque postexilique. »¹⁸ La position favorable – à certaines conditions – aux mariages mixtes paraît avoir été suivie par « la majorité de la communauté judéenne

interests us here is the gravity of the offence: it is not a capital crime; reparation can be made. » La peine capitale est prévue en Dt 22,25-27 – qui, avec L. M. BECHTEL, *art. cit.* (n. 3), p. 26, doit être compris comme un véritable viol, car la femme fiancée a crié, donc il n'y avait pas de consentement. Le verbe *'nh pi.* n'est pas employé, et seul l'homme doit être mis à mort, car la femme n'a commis aucune faute.

¹¹ J.-D. MACCHI, *op. cit.* (n. 1), p. 58 « une petite unité indépendante du cadre narratif dans lequel elle est insérée. »

¹² Voir surtout J.-D. MACCHI, *op. cit.* (n. 1), p. 54-65.

¹³ Pour la discussion antérieure, voir p. ex. les aperçus de J. D. MACCHI, *op. cit.* (n. 1), p. 58ss.

¹⁴ P. KEVERS, « Etude littéraire de Genèse, XXXIV », *RB* 87 (1980), p. 38-86.

¹⁵ p. 85.

¹⁶ *Op. cit.* (n. 7), p. 214ss.

¹⁷ p. 215.

¹⁸ *Op. cit.* (n.1), p. 63.

postexilique [...] puisque Esd 9-10 et Ne 13 dénoncent précisément ce qu'ils considèrent comme un débordement général¹⁹. »

C. LEVIN (2000)²⁰ pense que notre récit est le résultat d'une série de « fortschreitender Ergänzungen » ou « Erweiterungen ». La strate de base – déjà postérieure à P²¹ – aurait raconté l'histoire d'une « schöne Jüdin » qui peut se marier avec un Sichémite qui l'aime, après qu'il a accepté la circoncision : 1.2a [sans « Hivvite », DG].3a.7a [Les fils de Jacob (re)vinrent de la campagne].8.14a.15.19.

Une première « Erweiterung » aurait ajouté « die gewöhnlichen Umstände einer Brautverhandlung, die bisher übergangen sind »²² : v. 3b.6.11.12.

Un autre « Ergänzer » aurait ajouté la « allgemeine Beschneidung » au texte qui ne parlait que de la circoncision de Sichem tout en ayant cité le commandement de circoncire « tout mâle » (selon Gn 17,10) : v. 10.14b.16b-18.20-21a.22.24. À la suite de cette « Ergänzung », « die ganze Stadt ist zum Judentum übergetreten »²³. » Cela soulève une éclatante contradiction par rapport à la prohibition de s'associer aux habitants du pays (Dt 7,2-3 ; Ex 34,15-16) et oppose Torah à Torah. C'est le thème de la quatrième couche, qui relit « die Beschneidungslist » : v. 9.13a.16a.21aßb.25.26.30²⁴.

Le changement de sujet entre les versets 26 (Siméon et Lévi) et 27-29 (tous les fils de Jacob) marque « einen weiteren Anhang »²⁵ construit sur le modèle de Nb 31,7-9 ; Dt 2,34-35 ; 3,6-7 ; Jos 8,26-27 ; 11,14. Les versets 23.27a.29. 29 seraient « ein weiterer Nachtrag » qui se relie à la loi de Dt 20,13-14 et qui peut recevoir le titre de « die Beute ».

La dernière couche – v. 2b.5a [5b = « weiterer Zusatz »].7*.13b.27b.31 – réagit au fait que la contradiction entre Gn 17,10 et Dt 7,3 n'a pas été éliminée par les repréailles des frères en présentant l'action de Sichem comme « Schandtät »²⁶.

J. VAN SETERS (2001)²⁷ applique à Gn 34 aussi son hypothèse que la couche de base du Pentateuque est une « J story that has been expanded by P ».²⁸ « This would suggest that the later version P, changed the single

¹⁹ p. 65.

²⁰ C. LEVIN, « Dina: Wenn die Schrift wider sich selbst lautet », in C. LEVIN, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, BZAW 316, Berlin - New York 2003, p. 49-59. Selon LEVIN, l'analyse qui aurait le mieux discerné la croissance de Gn 34 est celle de J. W. COLENSO, *The Pentateuch and the Book of Joshua Critically Examined VII*, London 1879, Appendix p. 149-151. Une couche de base v. 1.2a.3a.4.7.6.7a.8-12.13a*.14-24 aurait été retravaillée par une rédaction dtr.

²¹ Comme le montre la formulation « faire circoncire tous vos mâles » au v. 15.

²² p. 52.

²³ p. 54.

²⁴ p. 54s.

²⁵ p. 56.

²⁶ p. 56s.

²⁷ *Art. cit.* (n. 5).

²⁸ p. 240.

request for marriage into a proposal for complete connubium between the two groups with the major additions in v. 9-10, 15-18, 20-24, 27-29 and some minor additions in v. 5, 13b, 25b. » Son récit de base est donc composé par les vv. 1-4.6-8.11-13a.14.19.25a [sans « *alors qu'ils étaient souffrants* »].26.30-31²⁹. La couche J serait très critique à l'égard de l'action de Siméon et Lévi qui est « entirely culpable », comme le souligne la réprimande de Jacob au v. 30. L'objection des frères au mariage (13a) « is disingenuous and not made in the best interest of their sister.³⁰ » La parole finale de cette version du récit se trouverait dans la malédiction de Gn 49,5-7³¹. P aurait transformé un cas singulier d'intermariage en une « question of the principle of general connubium, using the words of Deut 7,3, as a request that comes from the Hivvites »³². L'attitude de la couche J serait critique envers la position de Dt 7,1-3 comme « excessive and fanatical and a threat to the welfare of the community³³. »

I. FISCHER (2006)³⁴ repère une couche de base (« Grundschrift ») aux vv. 1-3.5*-7.11-13*.14*s.17-18*.19a*.24*-26*.30a*.31³⁵. À l'origine le texte n'aurait prévu que la circoncision de l'époux. Une « Bearbeitungsschicht » aurait étendu la prescription de la circoncision et la défense d'apparement (vv. 9.15-17) à tous les membres des deux groupes.

L'analyse du texte et de son langage m'a amené à déceler dans notre récit *trois positions différentes* à l'égard de la relation entre Sichem et Dina : la première (vraisemblablement aussi du point de vue diachronique) présente l'union de Sichem et Dina comme réparable et indique certaines conditions pragmatiques pour régler la question de l'intermariage ; la deuxième disqualifie ce genre d'union comme une souillure abominable qui ne peut qu'amener à l'assimilation d'Israël – à la perte d'identité non seulement religieuse mais aussi ethnique - et qui requiert donc la réaction la plus violente ; la troisième est personnifiée par Jacob qui critique d'une façon assez violente (d'autant plus si l'on y ajoute Gn 49,5-7) l'attitude de Siméon et Lévi.

La coexistence de lectures tout à fait différentes du problème de l'intermariage dans un même contexte littéraire ne doit pas trop nous étonner : c'est ce qui se passe aussi, pour ne citer qu'un exemple, dans le livre des Nombres concernant le même thème³⁶.

²⁹ p. 241.

³⁰ p. 244.

³¹ Comme 49,3-4 est la clôture de l'épisode de 35,22, 244.

³² p. 245.

³³ p. 246s. Voir aussi I. FISCHER, *art. cit.* (n. 7), p. 268-270.

³⁴ I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart 2006³, p. 135 n. 11.

³⁵ Les versets marqués par l'astérisque n'avaient pas à l'origine les références à Hamor et ne qualifiaient pas la violence subie par Dina comme une « souillure ».

³⁶ Voir T. RÖMER, « Nombres », in T. RÖMER, J.D. MACCHI & C. NIHAN éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2009², p. 279-293, p. 292.

Analysons maintenant en détail le vocabulaire employé dans Gn 34.

- 1 a Dina, fille de Léa, qu'elle avait donnée à Jacob, sortit
b pour regarder³⁷ les filles du pays.

On ne sait rien d'autre de Dina que ce qui est raconté en Gn 34. Mention est faite de sa naissance en Gn 30,21, où il s'agit probablement d'un ajout afin de préparer le terrain pour Gn 34,1 et on retrouve son nom en Gn 46, 15. Rien n'est dit sur les réactions de Dina, qui est toujours l'objet des actions d'autrui : elle a été « prise » par Sichem (v. 2b), elle sera « (re)prise » par ses frères à la fin du carnage des Sichémistes (v. 26b). Rien n'est dit sur son statut – si elle était « vierge » ou « vierge et fiancée ». Gn 34 n'attribue à Dina qu'une seule action : elle « sortit pour regarder les filles du pays » (v.1). Il est probable que cela impliquait un danger et peut-être même le désir d'être courtisée par l'entourage masculin des « filles du pays » (v. 1). En tout cas, Dina sort du groupe auquel elle appartient et va vers un monde autre³⁸. Voilà le problème, c'est toujours arrivé et ça arrivera toujours.

- 2 a Sichem, fils de Hamor³⁹, le Hivvite, prince du pays, la vit,
b il la prit, coucha avec elle et l'humilia.

« Il la prit » : il ne faut pas surcharger le verbe *lqh* du sens de “enlever”, prendre avec la force. Le verbe (avec une femme pour objet et même sans qu'on ajoute « pour femme ») peut être souvent employé pour le mariage⁴⁰.

³⁷ L'expression *r'h + b* implique des émotions ou de l'intérêt de la part de celui qui voit.

³⁸ Le texte est très laconique et il n'a pas de parallèle dans la Bible hébraïque, donc il est difficile d'établir si le geste de Dina était totalement innocent ou avait quelque chose d'ouvertement transgressif. Par *bnwt h'rs* le récit entend sûrement des filles indigènes appartenant à d'autres peuples qu'Israël. Voir Gn 27,46 (P), le seul autre texte de la BH où l'on trouve *bnwt h'rs*. « Die Schilderung kann so abgekürzt sein, weil der Leser wusste, was die Wendung bedeutet : Wer ausgeht, die Töchter des Landes zu besehen, sucht eine Frau (vgl. Gen 27,46) ; nur dass hier in absonderlicher Verdrehung erzählt wird. Anders als üblich, geht den Anstoß zur Brautwerbung nicht von dem männlichen Part aus ... » (C. LEVIN, *art. cit.* [n. 20] , p. 51). « The story begins with the rather innocent move of Dinah seeking social intercourse with the women of the land, for she after all is the only female of her generation within the family circle of Jacob. Yet this exposure leaves her vulnerable to the attraction of young men outside her circle, including the “most eligible” and a son of the ruler, Shechem » (J. VAN SETERS, *art. cit.* [n. 5], p. 242).

³⁹ Litt. « âne ». Ce genre de nom peut évoquer soit la dérision soit l'honneur de celui qui le porte, voir K. WAY, *Donkeys in the Biblical World. Ceremony and Symbol, History, Archaeology, and Culture of the Levant*, Winona Lake, IN 2011, p. 175. « Vielleicht soll dieser Tiername seine Würde unterstreichen; denn der Esel war das Reittier der Könige » (CH. LEVIN, *art. cit.* [n. 20], p. 51).

– « Il coucha avec elle » (aussi v.7) : « coucher » (*škb*) au sens sexuel est ici construit avec *ʔt*. Comme l'a montré H.M. ORLINSKY⁴¹ un tel usage avec *ʔt* paraît typique de textes sacerdotaux.

– « Il l'humilia » : l'interprétation du verbe *ʔnh pi* est très importante pour l'exégèse de notre passage. On le retrouve dans la BH 13 fois avec le sens d'« humilier sexuellement une femme » : Gn 34,2 ; Dt 21,14 ; 22,24.29 ; Jg 19,24 ; 20,5 ; 2 S 13,12.14.22.32 ; Ez 22,10.11 ; Lm 5,11. Je me limite à quelques observations sur les textes que je n'ai pas mentionnés auparavant. Le contexte de Dt 21,14 (vv. 10-14) montre qu'il n'y a pas de viol de la prisonnière de guerre : l'homme à qui elle plaît l'amène chez lui pour en faire sa femme et s'unit à elle (*tbw' ʔlyh wb'ltl whyth lk l'sh*) après qu'elle a terminé le deuil pour les parents qu'elle a dû laisser. Le jour où elle ne lui plaît plus, il doit la laisser libre, mais ne peut pas la vendre ou en tirer profit car il l'a « humiliée, abaissée », c'est-à-dire qu'il en a compromis le statut social.

En Dt 22,24 le viol est exclu : le rapport sexuel avec une « vierge fiancée » a eu lieu « dans la ville » et la formule « elle n'a pas crié [au secours] » indique qu'elle était d'accord.

En Jg 19,24 et 20,5 le verbe est sans doute employé dans le cadre d'un viol, et même d'un viol collectif qui conduit à la mort de la victime. Il ne me semble pas sans importance que l'acte du viol soit décrit (v. 25) par les verbes « connaître » et « abuser » (*ydc* et *ʔl hit.*). En Ez 22,10-11 *ʔnh pi.* est employé pour des rapports sexuels interdits (avec une femme en état d'impureté ; avec une sœur, fille du même père). Il n'est pas nécessaire de penser à un viol. En Lm 5,11 l'humiliation de femmes et vierges dans Sion est une des souffrances honteuses qui accablent Jérusalem.

On peut donc conclure que le verbe *ʔn-h pi.* indique toujours des rapports qui abaissent et humilient la femme – même quand ils sont permis, comme c'est le cas de la prisonnière de guerre - mais qu'ils ne sont pas nécessairement obtenus par la force.

- 3 a Son être s'attacha à Dina, la fille de Jacob,
b il aima la jeune fille et il parla au cœur de la jeune fille.

– « Son être s'attacha à Dina » (*wtdbq npšw bdnah*) : la phrase complète, avec *npš* comme sujet, apparaît encore au Ps 63,9 : là, il s'agit du croyant qui s'attache à Yhwh de tout son être. En Ps 119,25, l'orant se décrit comme attaché à la poussière, présage de mort, et demande « selon ta parole, fais-moi revivre. » Les passages où un sujet masculin s'attache à un autre sujet féminin dans un contexte d'une relation sexuelle/érotique⁴² sont : Gn 2,24 ; 1 R 11,2 (avec « aimer », comme en Gn 34,3). J'en conclu-

⁴⁰ Voir les références en A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale*, AnBib 100, Roma 1982, p. 75 n. 43.

⁴¹ H. M. ORLINSKY, « The Hebrew Root ŠKB », *JBL* 63 (1944), p. 19-44.

⁴² Voir, pour la liste complète, *Dictionary II*, op. cit. (n. 9), p. 385.

rais que l'expression est positive en soi (Gn 2,24), mais qu'elle devient négative par rapport à la nature de la personne à laquelle on s'unit : la faute de Salomon est d'avoir aimé des femmes étrangères. Cela me paraît confirmé par Jos 23,8 et 12 (versets qui font partie de l'édition « ségrégationniste » de l'œuvre dtr⁴³) : c'est à Yhwh qu'il faut s'attacher (*dbq b*) ; au contraire, s'attacher (*dbq b*) au « reste des nations », « se lier de parenté » (*htn hit.*) avec elles équivaut à « se détourner » de Yhwh. Même ce qui en soi peut être un attachement amoureux positif, devient abominable quand il lie un(e) israélite à un(e) membre d'un peuple idolâtre. Avec ces gens-là il ne doit y avoir aucune parenté !

– « Il parla au cœur », *dbr pi.* + *l lb*⁴⁴ est en soi une expression positive : en parallèle avec « conforter », elle décrit le discours par lequel Joseph rassure ses frères après la mort du père (Gn 50,21), ou la consolation annoncée à Jérusalem (Es 40,2). En Os 2,16 c'est Yhwh qui va parler au cœur d'Israël pour se fiancer à nouveau avec elle, qui l'a trahi (+ « conforter ») ; voir un usage semblable en Jg 19,3. L'expression a également des connotations positives en 2 S 19,8 ; Rt 2,13 ; 2 Ch 30,22 ; 32,6. Gn 34,3 donne donc une image positive de Sichem. Il est probable que dans le récit Sichem cherche le consentement de Dina⁴⁵.

Mon hypothèse est que les expressions employées au vv. 2-3 qui sont en elles-mêmes positives ou ambivalentes, ont été perçues (et pour cela conservées) par des rédacteurs postérieurs dans leur connotation négative qui ont fait une relecture de la narration qu'on peut définir comme « ségrégationniste. »

- 4 a Sichem dit à Hamor, son père :
b « Prends-moi cette enfant⁴⁶ pour femme. »

– « Prends-moi ... pour femme » : la phrase *lqh l'sh* est assez fréquente⁴⁷. Sous la forme de requête faite d'un fils à son père on la trouve encore en Jg 14,2⁴⁸. La mention du père et du fils « reflète probablement la réalité des négociations du mariage dans l'Orient ancien »⁴⁹. En tout cas, il est

⁴³ T. RÖMER, *The So-called Deuteronomistic History*, London/New York 2005, p. 172.

⁴⁴ La liste des occurrences en *Dictionary II* (op. cit. 9), p. 394.

⁴⁵ C. LEVIN, *art. cit.* (n. 20), p. 53.

⁴⁶ A. ROFÉ, *art. cit.* (n. 10), p. 373 observe que l'emploi du terme *yldh* ne correspond pas à l'hébreu biblique « classique », mais reflète un développement tardif de la langue qu'on retrouve dans des textes du deuxième siècle avant notre ère : Qoh 4,13 et Dn 1,4.10.13.15.17. Le terme *yld* indique alors le jeune homme et non plus le « petit » enfant.

⁴⁷ A. TOSATO, *op.cit.* (n. 40), a compté 18 cas : cf. la liste p. 74. n. 31.

⁴⁸ Samson à ses parents (Traduction œcuménique de la Bible) : « À Timna j'ai remarqué une femme parmi les filles des Philistins. Et maintenant, allez me la prendre pour femme. »

⁴⁹ J.-D. MACCHI, *op. cit.* (n. 1), p. 64.

clair que Sichem non seulement ne veut pas se cacher, mais qu'il veut négocier formellement un mariage avec l'agrément du père de la fille.

- 5 a Jacob entendit qu'il avait souillé Dina, sa fille,
[pendant que] ses fils étaient à la campagne avec le troupeau :
b Jacob se tut jusqu'à leur retour.

– « Qu'il avait souillé » : c'est ici la première fois que le rapport entre Sichem et Dina est marqué comme « souillure » en Gn 34 (aussi vv. 13 et 27). Ce n'est pas du tout un langage commun. Le verbe *tm'* pi. avec une figure féminine pour objet⁵⁰ est employé seulement 9 fois dans la BH⁵¹. En Ez 18,6.11.15 ; 33,26, l'expression « souiller la femme de son prochain (*tm'* pi. + *'št r'hw*)⁵² » est une façon de qualifier l'adultère. Ez 23,17 est particulièrement intéressant car l'adultère et la prostitution d'Oholiba sont commis avec des étrangers : « Alors ils vinrent à elle, les fils de Babylone, vers la couche des amours (*mškb ddym*) et ils la souillèrent (*tm'* pi.) par leurs prostitutions (*btznwtm*) ; elle se souilla à cause d'eux ... ». En Ez 22,6-12 la débauche de Jérusalem comprend tout une série de crimes et d'immoralités, parmi lesquelles une est marquée au v. 12 par la notion de « souillure » : « L'un commet l'abomination (*tw'bh*) avec la femme de son prochain ; l'autre souille (*tm'* pi) sa belle-fille par impudicité (*bzmh*), et chez toi, un autre abuse (*'nh* pi. + *b*) de sa sœur, la fille de son père. » On peut rapprocher de ces textes d'autres où la même racine apparaît sous d'autres formes, mais toujours pour marquer l'adultère⁵³ ou le rapport avec la belle-fille⁵⁴. Comme l'a dit A. Rofé : « The notion of the defilement of Dinah did not originate in Israelite family law. It came, rather, from a different sphere and rests upon the idea of *tm't gwy h'rs* - impurity of the nations of the land (Ezra 6,21). This is a concept that came to the fore in the Restoration Community of the Fifth century BCE when intermarriage was forbidden because "the nations of the lands have made the land of Israel impure (*ndh*) with their abominations (*btw'bwtyhm*) which they, in their impurity (*bt'tm*), filled it from one end to the other" (Ezra 9,11-12)⁵⁵. »

L'introduction dans notre récit de la notion de « souillure » transforme un rapport en soi illégitime, mais qui pouvait être réparé, en un crime

⁵⁰ Beaucoup plus fréquents sont les cas où l'objet est le temple, le tabernacle, le sanctuaire, un haut lieu, la terre, voir *Dictionary*, *op. cit.* (n. 9) III, p. 367 pour les références.

⁵¹ *Dictionary* III, p. 367.

⁵² En Dt 22,28 la même action est lue comme une humiliation (*'nh*), litt. un « abaissement » de la femme du prochain : le partenaire mâle dans un adultère doit être mis à mort *l-dbr 'šr-'nh 't-'št r'hw*.

⁵³ Nb 5, 13.14.19.20.27 (*tm'* verbe qal et nom).

⁵⁴ Lv 18,20 (*tm'* qal).

⁵⁵ A. ROFÉ, *art. cit.* (n. 10), p. 369s. Cf. aussi D. KUENEN, « Dina und Sichem », in D. KUENEN, *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, Freiburg i. B./Leipzig 1894, p. 255-276.

(comme l'adultère) qui exige la peine capitale. En outre, l'évocation d'Ez 23,17 rappelle la raison pour laquelle, selon une couche de Gn 34, le rapport avec Sichem est si grave ; parce qu'il est membre d'une nation impure⁵⁶.

– « Jacob se tut » : le même verbe (*hrš* hi) apparaît en 2 S 13,20 : c'est Amnon qui demande à sa sœur de ne pas raconter ce qui s'est passé. On peut comparer les réactions de Jacob et des frères de Dina avec celles de David et d'Absalom : 2 S 13,21 : « Le roi David apprit (*šm*) toute cette affaire et en fut très irrité (*wyḥr lw m'd*)⁵⁷ » ; 2 S 13,22 : « Absalom ne dit plus rien à son frère Amnon, ni en mal ni en bien, car Absalom avait pris Amnon en haine, car il avait humilié (*nh*) sa sœur Tamar. »

Faut-il suivre J. VAN SETERS quand il rapproche le silence de Jacob de celui du père ou du mari de Nb 30 (vv. 8.12.15) qui perdent le droit de contester les vœux pris par leur fille ou leur épouse, s'ils n'ont rien dit au moment où ils en ont été informés ? Cela voudrait dire que notre texte (la couche P pour J. VAN SETERS) « may be suggesting that Jacob had forfeited any claim to redress and this responsibility is passed on to the sons.⁵⁸ »

- 6 a Hamor, père de Sichem sortit vers Jacob,
b pour lui parler.
- 7 a Les fils de Jacob (re)vinrent de la campagne
quand ils entendirent [ce qui s'était passé] ;
b ces hommes se sentirent outragés
et s'irritèrent beaucoup
parce qu'il/on avait fait une infamie en Israël
en couchant avec la fille de Jacob ;
mais ça ne se fait pas.

– « Ils se sentirent outragés » : *wytšbw* est une formulation fort impressionnante car le verbe *šb* hitp. ne paraît que 2 fois dans la BH, ici et en Gn 6,6. Le choix de ce verbe rare est très fort : les frères réagissent comme l'a fait Dieu face à la débauche du genre humain⁵⁹ qui cause comme réaction la destruction par le déluge !

⁵⁶ H. SEEBASS, *Genesis II. Vätergeschichte II (23,1-36,43)*, Neukirchen-Vluyn 1999, p. 423 : « Die Bewertung scheint hier nicht spezifisch rituell, sondern eher ethnisch abgrenzend gebraucht zu werden ... damit vielleicht auch rechtlich bewertend. Im Kontext erläutert V 5 wohl V 14: Es war eine Schande, dass ein Unbeschnittener mit Jakobs Tochter schlief ».

⁵⁷ La LXX ajoute : « il n'affligea pas l'esprit de Amnon, son fils, car il l'aimait parce qu'il était son aîné ».

⁵⁸ J. VAN SETERS, *art. cit.* (n. 5), p. 245.

⁵⁹ Qui comportait elle aussi une « sexuelle Überschreitung » (C. LEVIN, *art. cit.* [n. 20] p. 57) ! Gn 6,6 fait partie de la section « J » du déluge, à considérer, avec J.-L. SKA, « The Story of the Flood : a Priestly Writer and Some Later Editorial Fragments », in J. L. SKA, *The Exegesis of the Pentateuch*, FAT 66, Tübingen 2009, p. 1-22, comme postérieure à P.

– « Ils s'irritèrent beaucoup » : la construction *wyḥr* + *l* + la personne (nom ou pronom) qui s'irrite + *m'd* se trouve en Gen 4,5 ; 34,7 ; Nb 16,15 ; 1 S 18, 8 ; 2 S 3,8 ; 13,21 ; Ne 4,1 et 5,6⁶⁰. La construction veut accentuer la réaction négative des frères.

– « une infamie en Israël » : le terme *nblh* employé au v. 7, apparaît 13 fois dans la BH. La construction *šh nblh* s'y trouve 9 fois, dont 6 fois avec la précision que l'infamie a été commise « en Israël », *byśr'l*. Il convient donc d'examiner rapidement l'usage de la phrase *šh nblh* [+ *byśr'l*].

Le cas de Dt 22,21 est beaucoup plus grave – du point de vue de la mentalité patriarcale, bien entendu – que celui de Dt 22,28s (et de Gn 34) parce qu'il s'agit d'une femme mariée dont le mari affirme que la femme qu'il n'aime plus n'était pas vierge au moment du mariage. Si les parents de la femme ne peuvent pas prouver sa virginité, la femme doit être lapidée à mort « car elle a commis une infamie en Israël (*šh nblh byśr'l*) en se prostituant dans la maison de son père ». La formule conclusive de la loi « tu ôteras le mal du milieu de toi (*wb'rt hr' mqrbbk*) » renforce la gravité de la transgression. Selon Jos 7,15 est responsable d'avoir « commis une infamie en Israël » celui qui a violé la loi de l'interdit et, par cela, « transgressé l'alliance de Yhwh. » L'emploi de l'expression en Jg 19,23, se référant à la requête des hommes de la ville de Guivéa, qualifiés de « vauriens » (*bny-bly'l*), de « connaître » le lévite d'Ephraïm, envisage, du point de vue du narrateur, quelque chose de beaucoup plus grave qu'un viol, étant donné que l'hôte du lévite leur propose : « Non, mes frères, je vous prie, ne commettez pas le mal. Maintenant que cet homme est entré chez moi, ne commettez pas cette infamie ! Voici ma fille qui est vierge, je vais donc la faire sortir. Abusez d'elle (*nh qal*) et faites-lui ce que bon vous semblera. Mais envers cet homme, vous ne commettez pas une infamie de cette sorte ! » En 2 S 13, Amnon, épris de sa demi-sœur Tamar – cherche par ruse à coucher avec elle (« Viens, couche avec moi, ma sœur ! », v. 11). Tamar lui répond (v. 12-13) : « Non, mon frère, ne m'humilie pas (*l-t'ny*), car cela ne se fait pas en Israël. Ne commets pas cette infamie (*l-t'šh t-hnblh hz't*). Moi, où irais-je porter ma honte (*hrph*) ? Et toi, tu serais tenu en Israël pour un infâme (*w'th thyh k'hd hnblym byśr'l*). Parle donc au roi. Il ne t'interdira pas [de m'épouser]. » Selon Jr 29,23 la faute des habitants de Jérusalem est « de commettre une infamie en Israël : ils s'adonnent à l'adultère avec les femmes de leurs prochains ; ils parlent faussement en mon nom, alors que je ne leur ai rien demandé. Moi, je le sais, j'en suis témoin - oracle de Yhwh. » L'infamie commise en Israël est représentée par l'adultère (considéré comme bien plus grave que le viol ou la séduction d'une fille non mariée ou fiancée) en parallèle avec la fausse prophétie. En Jb 42,8 ce sont les amis de Job qui sont présentés comme ayant agi avec infamie.

⁶⁰ Avec *ḡp* comme sujet, voir Nb 11,10 ; 1S 11,6 ; 2 S 12,5 ; 2 Ch 25,10.

On peut donc conclure que l'emploi de *'sh nblh* va dans la même direction que celui de *tm' pi* (« souiller ») au vv. 5,13.27 : le rapport entre Sichem et Dina est non seulement peu convenable ou à éviter, mais même abominable.

Selon E. Blum⁶¹, le fait que Gn 34,7 parle d'« infamie en Israël » empêcherait de penser que la particularité de Gn 34 consiste dans le fait que Sichem est un non-israélite. « Indem der Text hier aus der fiktionalen Erzählwelt heraustritt, weist er dem Fall offenbar seinen Ort in der israelitischen Rechtsordnung zu⁶². » Mais on peut aussi traduire, comme l'a fait O. Eißfeldt⁶³, « une infamie contre Israël ». Surtout, il y a en Gn 34 d'autres expressions qui renvoient clairement au thème du mariage interethnique et, surtout, Sichem est explicitement présenté comme « hivvite ».

– « cela ne se fait pas » (*l' + 'sh ni.*) : la même formule apparaît aussi dans la bouche de Tamar en 2 S 13,12 (avec l'ajout de : « en Israël »), un nouveau point de contact entre les deux récits ! Au-delà de cette remarque, l'expression « ne pas faire (verbe passif) » équivaut à « ce n'est pas coutume » en Gn 29,26. Par ailleurs, elle est typique De Lv 4 et 5, où l'on règle les rites à accomplir au cas où on aurait violé des commandements de Dieu qui indiquent « des choses qui ne doivent pas être faites ». Étant donné que la question de l'intermariage s'avère constituer un intérêt central de notre récit, il n'est peut-être pas sans importance de renvoyer à Esd 10,3 : « concluons, maintenant, une alliance avec notre Dieu en vue de renvoyer toutes les femmes et leurs enfants, suivant le conseil de mon seigneur et de ceux qui craignent le commandement de notre Dieu. Qu'il soit fait (*y'sh*) selon la Loi ! »

- 8 a Hamor leur dit :
- b « Sichem, mon fils, son être s'est épris de votre fille ; donnez-la-lui pour femme.

- « Son être s'est épris de votre fille » : le verbe *hšq* n'apparaît que 11 fois dans la BH et est employé en relation avec une femme seulement en Gn 34,8 et Dt 21,11⁶⁴. Ce dernier texte fait partie de la loi sur le mariage avec une femme étrangère, prisonnière de guerre. Ce mariage est permis et réglementé. La situation de Gn 34,8 est différente : c'est un homme étranger qui s'est épris d'une jeune fille israélite. Il est probable qu'à partir de Dt 21,10-14, on se soit demandé : « If such conditions of connubium are possible between an Israelite male and a foreign woman, then why not between an Israelite woman and a foreign man ? »⁶⁵ Dans les deux cas on trouve le verbe *'nh* (Gn 34, Dt 21,14), mais tandis qu'en Dt 21 il s'agit de

⁶¹ *Op. cit.* (n. 7), p. 212s.

⁶² p. 213.

⁶³ O. EISSFELDT, *Hexateuchsynopse*, Darmstadt 1962 [réimpression de l'édition de 1922], p. 42.

⁶⁴ Mais deux fois en Dt il indique l'amour de Dieu pour son peuple, 7,7 ; 10,15.

⁶⁵ J. VAN SETERS, *art. cit.* (n. 5), p. 246.

protéger le statut de la femme (« tu ne devras pas la vendre pour de l'argent ni en tirer profit, puisque tu l'as abaissée/humiliée/possédée [*nh pi.*] »), en Gn 34 la position des frères est opposée : le fait que Sichem soit épris de leur sœur ne change rien à leur opposition totale à un mariage entre lui et Dina.

- 9 a Apparentez-vous avec nous ;
b donnez-nous vos filles et prenez nos filles.

Le vocabulaire de la proposition de Hamor est très intéressant parce qu'il renvoie à des textes et à des milieux très précis. Toutes les formulations du v. 9 proviennent de la polémique contre les mariages avec des non-israélites qui est typique des couches dtr plus récentes et des livres de Esd et Ne.

– Le verbe *htn* hit. (établir une relation de parenté par mariage, s'apparenter) est employé 11 fois dans la BH. 7 fois l'usage est pour ainsi dire neutre, décrivant la parenté produite par un mariage en soi légitime⁶⁶. Les trois autres cas sont très importants pour Gn 34, car on y retrouve d'autres points de contact verbal. Dt 7,3 - qui emploie aussi la « formule d'intermariage » de Gen 34,9b - interdit de s'apparenter aux sept nations que Dieu aura chassées pour faire place à Israël. En Jos 23,12 Israël est averti : Yhwh ne continuera pas de déposséder les nations devant lui s'il « s'attache à elles » (verbe *dbk* comme en Gn 34,3 !) et s'il s'apparente (*htn*) à elles. Comme l'a montré TH. RÖMER, Dt 7,1-5 et Jos 23,12 font partie de la « révision ségrégationniste » de l'œuvre dtr⁶⁷. Esd 9,14 (dans la prière de confession de péché qu'Esdras prononce après qu'il a su que les Israélites ne se sont pas « séparés des peuples de ces pays », v. 1, mais ont contracté des mariages mixtes et ont ainsi « mélangé la semence sainte avec les peuples des pays », v. 2) pose la question rhétorique : « pourrions-nous transgresser à nouveau tes commandements et nous apparenter (*htn* hit.) à ces peuples abominables (*b'my ht'bwt h'lh*) ? » Gen 34,9 met sur la bouche de Hamor des propos assimilationnistes, ce qui est – selon les textes que nous venons de rappeler – précisément une chose abominable, à éviter à tout prix.

– « Donnez-nous vos filles et prenez nos filles » : cette « formule d'intermariage » est une vraie et propre « geprägte Wendung »⁶⁸ : Ex 34,16 ; Dt 7,3 ; Jos 23,7.12s. ; Jg 3,6 ; Jr 29,6 ; Esd 9,12 ; Ne 10,31 ; Ne 13,25⁶⁹. Sauf en Gen 34,9b et Jr 29,6⁷⁰, le champs sémantique dans lequel

⁶⁶ Entre Saul et David qui devient son gendre (1 S 18,21.22.23.26.27) ; entre Salomon et la fille du Pharaon (1 R 3,1) ; entre Josaphat et Akhab (2 Ch 18,1).

⁶⁷ T. RÖMER, *op. cit.* (n. 43), p. 170 et p. 172.

⁶⁸ H. WEIPPERT, « Fern von Jerusalem. Die Exilsethik von Jer 29,5-7 », in F. HAHN *et al.* éd., *Zion, Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, BBB 90, Bodenheim 1993, p. 127-139, 133.

⁶⁹ Voir aussi, avec un vocabulaire différent, 1 R 11,6.

⁷⁰ Le fait qu'en Jr 29,6 la phrase soit employée positivement, dans le cadre de l'invitation du prophète aux exilés à s'enraciner dans la *golah* sans rêver à un retour

se trouve l'expression comporte toujours l'idolâtrie, la violation de l'alliance et de la loi comme conséquence d'un mariage inter-ethnique, qui est donc, par cela même, « tabouisé ». L'emploi de ce langage en Gn 34,9b révèle une idéologie manifeste : consentir même à un seul mariage de ce genre ouvre la porte à la débauche, qui amène à mélanger Israël avec les peuples impurs. C'est pour cela que le texte met sur la bouche de Hamor une proposition programmatique : ce qui, pour le parti ségrégationniste, est le plus grand mal à éviter, devient, pour Hamor, un programme.

- 10 a « Vous habitez avec nous,
- b le pays est [ouvert] devant vous ; habitez-y, trafiquez-y⁷¹ et devenez-y propriétaires⁷². »
- 11 a Sichem dit au père d'elle et aux frères d'elle :
« (Si) je peux trouver grâce à vos yeux,
je (vous) donnerai ce que vous me direz.
- 12 a Augmentez beaucoup, à mes dépens⁷³, la dot et la donation,⁷⁴
et je vais vous donner selon ce que vous me dites,
- b mais donnez-moi la jeune fille pour femme. »

– « Dot » : *mohar* apparaît seulement 3 fois dans la BH : ici et Ex 22,15-16 ; 1S 18,25⁷⁵.

– « Donation » : le mot *mattan* ne se trouve que 5 fois dans la BH⁷⁶ et jamais en contexte nuptial, sauf dans notre passage. La même chose vaut pour le synonyme *mattanah*. Je me demande si l'expression qui exprime la disponibilité de Sichem ne reflète pas – pour ainsi dire – la « somme » d'Ex 22,15-16 (le séducteur doit payer la dot) et de Dt 22,29 (l'homme qui a violé la vierge « donnera [*mtn*, même racine que *mattan*] au père de celle-ci cinquante sicles d'argent »). Évidemment on pouvait penser – et une partie de notre récit avec son vocabulaire fortement « idéologique » veut précisément rejeter cette position – qu'une des conditions pour « réparer » un cas comme celui de Dina et Sichem était l'augmentation de la compensation.

- 13 a Les fils de Jacob répondirent à Sichem
et à Hamor, son père, avec fraude et ils parlèrent
- b qu'il avait souillé leur sœur.

imminent, et que, d'autre part, elle soit par ailleurs appliquée aux mariages inter-ethniques a amené H. WEIPPERT (*art. cit.* [n. 68], p. 136) à formuler l'hypothèse que Jr 29,5-7 serait un « absichtlicher Widerspruch gegen ein Mischehenverbot ».

⁷¹ Même emploi du verbe *šhr* I au v. 21 et en Gn 42,34.

⁷² La construction *ʾh̄z ni. + prép. b^c + obj. ʾr̄š* en Gn 47,27 ; Nb 32,30 ; Jos 22,9.19.

⁷³ Littéralement : « augmentez sur moi » : la traduction « à mes dépens » essaie de rendre la valeur de la préposition *ʾl*.

⁷⁴ La LXX omet la traduction de *mtn* : *πληθύνετε τὴν φερνήν σφόδρα καὶ δώσω καθότι ἂν εἴπητέ μοι*.

⁷⁵ Voir A. TOSATO, *op. cit.* (n. 40), p. 100-106 pour la discussion sur le *mohar*.

⁷⁶ *Dictionary, op.cit.* (n. 9) V, 570 : Gn 34,12 ; Nb 18,11 ; Pr 8,16 ; 19,6 ; 21,14.

« Par tromperie » (*bmrh*) : ici et trois autres fois dans la BH *bmrh* qualifie l'action d'un verbe : Gen 27,35 (*bw'*, Jacob vient par tromperie s'approprier la bénédiction de Jacob) ; Jr 9,5 (Israël refuse par tromperie de connaître Yhwh, et « sa demeure » est elle-même une tromperie⁷⁷) ; Os 12,1 (Israël entoure [*sbb*] Yhwh de tromperies). Il s'agit toujours d'actions ou d'attitudes trompeuses, très négatives, jamais le terme n'indique la ruse ou l'astuce. « The objection [des frères, qui parlent de la circoncision] is deceitful because its only purpose is to prevent the marriage⁷⁸. » La fraude envers les Hivvites est considérée non seulement comme légitime, mais elle est même recommandée.

- 14 a Ils leur dirent : « Nous ne pouvons pas faire cette chose,
soit de donner notre sœur à un homme qui a son prépuce,
b car ceci est pour nous un opprobre. »

– « Opprobre » : *hrph*, 72 fois dans la BH⁷⁹. Le terme n'est jamais associé à l'incirconcision, sauf peut-être en Jos 5,9⁸⁰. Il indique plutôt l'opprobre subi, par exemple à cause des ennemis, et n'est pas un terme habituel pour indiquer quelque chose d'exécration du point de vue moral ou rituel, comme *tw'bh*. Le terme a peut être été choisi ici parce qu'il indique souvent une condition qui est non seulement négative pour Israël, mais aussi perçue comme honteuse et humiliante de la part des autres, des peuples qui regardent Israël, voir p. ex. Jr 24,9 ; 42,18 ; 44,8.12 ; 49,13 ; Ez 5,14-15. Seulement dans un nombre très restreint d'occurrences, *hrph* est associé au domaine de la sexualité : en 2 S 13,13 Tamar qualifie de *hrph* ce qu'Amnon veut lui faire ; en Es 47,3 (qui contient un sarcasme sur la Babylonie personnifiée) « voir la *hrph* » est en parallèle avec « découvrir la nudité » ; en Pr 6,33 c'est l'adultère qui est défini comme une *hrph* qui ne peut pas être effacée. En tout cas, en Gn 34,14 le terme est appliqué non pas au rapport entre Sichem et Dina, mais au mariage avec des incirconcis.

- 15 a « Seulement par cela nous vous donnerons notre consentement,
b que si vous devenez comme nous en faisant circoncire tous vos mâles. »

– « Nous vous donnerons notre consentement » : le verbe *'wt ni*. ne se trouve dans la BH que 4 fois, en Gn 34 (vv. 15.22.23) et en 2 R 12,9, mais « is common in post-biblical literature : the Damascus Document (20,7) and the Mishnah (passim). »⁸¹

⁷⁷ Jr 9,5 : « la demeure d'Israël est tromperie dans la tromperie ».

⁷⁸ VAN SETERS, *art. cit.* (n. 5), p. 244.

⁷⁹ *Dictionary*, *op. cit.* (n. 9), III, p. 321.

⁸⁰ W. KOEHLER et al., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden, 1995, p. 342 : *hrpt mšrym* = « Unbeschnitten sein ». La plupart des auteurs utilisent l'expressio « l'opprobre d'Égypte » pour décrire les corvées en Égypte voir l'esclavage.

⁸¹ A. ROFÉ, *art. cit.* (n. 10), p. 373.

- « circoncir » : le verbe *mwł* ni. avec *zkr* comme objet est une expression typiquement sacerdotale, Gn 17,10.12.14 ; Ex 12,48. Je considère important, pour saisir l'idéologie des frères de Dina, le fait que la loi P sur la circoncision embrasse non seulement les descendants d'Abraham, mais aussi certains étrangers : en Gn 17,12 « les esclaves nés dans la maison ou acquis à prix d'argent d'origine étrangère, quelle qu'elle soit (*mkl bn-nkr*), qui ne sont pas de ta descendance (*šr l' mẓr'k hw'*) » ; d'ailleurs en Ex 12,48 on prévoit que puisse participer à la Pâques un « émigré installé chez toi » (*wky-ygwr 'tk gr*), pourvu qu'il soit circoncis.

- 16 a « Nous vous donnerons nos filles et nous, nous prendrons
vos filles
b et nous habiterons avec vous et nous deviendrons un seul
peuple. »

Le discours « trompeur » des frères ajoute un nouvel élément : « devenir un seul peuple ». C'est exactement l'assimilation que tous les textes que nous avons vus à propos de l'apparentement et de la formule d'intermariage veulent éviter.

- 17 a « Mais si vous ne nous écoutez pas et ne vous faites pas
circoncire,
b alors nous prendrons notre fille et nous nous en irons. »
18 a Leur paroles parurent bonnes aux yeux de Hamor
b et aux yeux de Sichem, fils de Hamor.
19a Le jeune homme n'hésita pas à faire la chose,
car la fille de Jacob lui plaisait
b et il était le plus honorable de la maison de son père.

- « Il n'hésita pas » : le verbe *ʕr* pi., sens transitif + préposition l+ infinitif se trouve en : Gen 34,19 ; Dt 23,22 ; Qo 5,3 ; Ps 127,2 ; Pr 20,25. Il me semble qu'il n'est pas sans importance, même si la base textuelle n'est pas très large, qu'il s'agisse dans deux cas sur quatre d'éviter tout délai dans l'accomplissement d'un vœu (Dt 23,22 : « Si tu fais un vœu à Yhwh, ton Dieu, tu ne tarderas pas à l'accomplir » ; Qo 5,3 « Si tu fais un vœu à Dieu, ne tarde pas à l'accomplir »). Il faut donc voir ici, avec E. BLUM, « Sichems Eifer bei der Erfüllung der Bedingung⁸². » C'est une des expressions de notre récit qui offrent une image positive de Sichem.

- « le plus honorable » : le participe ni. du verbe *kbd* avec la préposition *mn* veut dire qu'il était tenu en honneur, qu'il était une personne estimée, considérée, à laquelle on peut faire confiance. La traduction « influent » (Traduction œcuménique de la Bible) perd la nuance passive de l'hébreu et me semble influencée par la suite du récit, comme si l'on voulait expliquer comment Sichem arrive à convaincre tous les Sichémmites à se faire circoncire. Mais la circoncision générale est la *Fortschreibung* d'une histoire qui, au début, prévoyait simplement la circoncision de Sichem, qu'il aurait

⁸² E. BLUM, *op. cit.* (n. 7), p. 211.

accomplie comme il avait dit, parce qu'il était une personne honorable, qui ne tarde pas à accomplir ce qu'il s'est engagé à faire.

– « Elle lui plaisait » Le verbe *hps* + préposition *b* + personne de sexe féminin se trouve en Gn 34,19 ; Dt 21,14 (loi sur la femme prisonnière de guerre, qui ne peut pas être abandonnée quand le mari ne la désire plus) ; Est 2,14. Ici, l'expression exprime le désir du souverain qui peut rappeler de son harem une des concubines qui ont déjà passé une nuit avec lui, au cas où « il la désire » (encore)⁸³. Le cas d'Esther est à rapprocher de notre récit, car elle a pu devenir la femme préférée d'un roi étranger, sans que cela ne pose aucun problème : « Et le roi aima (*'hb*, comme Sichem en Gn 34,3b) Esther plus que de toutes les femmes, et elle gagna bienveillance et faveur de sa part, plus que toutes les vierges. Il mit alors la couronne royale sur sa tête et il la fit reine... » (Est 2,17). Il faut penser que pour quelqu'un qui s'exprime dans une des couches de Gn 34, le cas de Sichem (qui est un prince !) n'est pas plus scandaleux que celui d'Esther. En outre, de Sichem aussi il est dit « qu'il l'aimait » après qu'il eut couché avec Dina.

- 20 a Hamor, et Sichem son fils, vint à la porte de leur ville
- b et il parlèrent aux hommes de leur ville en ces termes :
- 21 a « Ces hommes-là sont en paix avec nous ;
- qu'ils habitent dans le pays, qu'ils y trafiquent
- voilà, le pays est assez vaste⁸⁴ pour eux –
- b prenons leurs filles pour femmes et nos filles donnons-les leur.
- 22 a Seulement à cette condition ces hommes nous donneront
- leur consentement à habiter avec nous pour devenir un
- seul peuple :
- b que tout mâle parmi nous soit circoncis comme eux sont
- circoncis.
- 23 a Leur cheptel, leurs biens et tout leur bétail ne seront-ils pas
- à nous
- b si seulement nous leur donnons notre consentement à
- qu'ils habitent avec nous? »
- 24 a Tout ceux qui sortaient par la porte de sa ville
- b écoutèrent Hamor et Sichem son fils.
- 25 a Or, le troisième jour, alors qu'ils étaient souffrants,
- les deux fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dina,
- prirent chacun son épée et vinrent sur/contre la ville à coup sûr⁸⁵
- b et tuèrent tout mâle.

⁸³ *Dictionary*, op. cit. (n. 9) I, p. 287.

⁸⁴ Litt. « le pays, voilà, [est à] ampleur de mains en face à eux] » *wh'rš hnh rhbt-ydym l'pnyhm. rhbt-ydym* apparaît encore en Jg 18,10 ; Is 22,18 ; Ne 7,40 ; 1 Ch 4,40.

⁸⁵ « À coup sûr » (*wyb'w l-h'yr bth*) ; il s'agit d'un accusatif de manière, avec valeur adverbiale. La plupart des auteurs réfèrent *bth* à Siméon et Lévi (p. ex. C. WESTERMANN, *Genesis*, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 1989², p. 650 : « kamen ungefährdet »), d'autres à la ville de Sichem (p. ex. G. VON RAD, *Erste Buch Mose*, p. 268 « kamen über die sorglose Stadt »).

– « Ils tuèrent tout mâle » : la racine *hrg* suivie de l'objet *zkr* se trouve seulement ici et Nb 31,7.17.

- 26 a Hamor et Sichem son fils il les tuèrent au tranchant de l'épée ;
b ils prirent Dina de la maison de Sichem et sortirent.

– « Ils les tuèrent au tranchant de l'épée » : Si la formule « *nkh hi. + lpy-hrb* » est assez répandue, surtout en milieu dtr⁸⁶, *hrg + lpy-hrb* se retrouve seulement en Jos 8,24 (en parallèle avec *nkh hi.*), texte que doit être attribué à la couche babylonienne de l'œuvre dtr - avec les vv. 3-9.22 et 28⁸⁷. Le rapprochement du vocabulaire des vv. 27-29 est particulièrement fort avec Jos 11,11-14⁸⁸, qui fait partie de la révision babylonienne de l'œuvre dtr⁸⁹ et avec Nb 31⁹⁰, qui est sûrement un texte très récent⁹¹.

- 27 a Les fils de Jacob vinrent sur les victimes⁹² et pillèrent la ville
b car ils avaient souillé leur sœur.
28 a Ils prirent leur petit et leur gros bétail et leurs ânes⁹³,
b ce qui était dans la ville et ce qui était à la campagne.
29 a ils capturèrent tous leurs biens, tous leurs enfants et leurs femmes
b et ils pillèrent aussi tout ce qui était dans la maison⁹⁴.
30 a Jacob dit à Siméon et à Lévi : « Vous m'avez porté malheur en me rendant odieux aux habitants du pays, Cananéens et Perizzites ;
b je ne suis qu'un petit nombre, il vont s'unir contre moi et m'abattre ; je serai exterminé, moi et ma maison. »

⁸⁶ Dt 13,16 ; 20,13 ; Jos 10,28.30.32.35.37.39 ; 11,11.12-14 ; 19,47 ; Jg 1,18.25 ; 4,15s. ; 18,27 ; 20,37.48 ; 21,10 ; 1 S 22,19(2X) ; 2 S 15,14 ; 2 R 10,25 voir aussi Jr 21,7 ; Jb 1,15.17.

⁸⁷ T. RÖMER, *op. cit.* (n. 43), p. 135.

⁸⁸ « Au tranchant de l'épée » : Gn 34,26, Jos 11,11.12.14 ; « piller » (*bzz*) : Gn 34,27.29 // Jos 11,14a ; « exterminer » (*šmd*) : Gen 34,30 ni. // Jos 11.14b hi.

⁸⁹ T. RÖMER, *op. cit.* (n. 43), p. 136.

⁹⁰ « Victimes » (*hlylm*) v. 27 et Nb 31,8 ; « piller » (*bzz*) v. 27 et Nb 31,9 ; « et tous leur biens » (*w't-kl-hlylm*) v. 29 et Nb 31,9 ; « ils capturèrent tous ... leurs enfants et leur femmes » (*šbh + tp + nšym*) v. 29 et Nb 31, 9 : ce sont les seuls cas où *nšym* et *tp* sont objet du verbe *šbh*.

⁹¹ R. ACHENBACH, Reinhard, *Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZABR 3, Wiesbaden 2003, p. 615-622.

⁹² La LXX a lu ἐπὶ τοὺς τραυματίας = « sur les blessés » qui serait en hébreu *hlylm*. La Vg a *inruerunt super occisos*. Il n'y a pas de raison pour corriger le texte massorétique *hlylm*, non seulement parce qu'il ne pose aucun problème, mais aussi à cause du parallèle avec Nb 31, 8. Ce parallèle s'ajoute aux autres que nous remarquons avec Nb 31.

⁹³ Allusion au nom du père de Sichem, Hamor, qui veut dire « âne » et à l'appellation des Sichémmites comme « fils/hommes de Hamor (Gn 33,19 ; Jos 24,32/Jg 9,28) » ? L'ironie serait forte si le nom propre Hamor « may designate an individual as a man of wealth, prestige/status, or royalty » (K. C. WAY, *op. cit.* [n. 39], p. 175).

⁹⁴ Allusion au temple de Sichem ? C'est peut-être une glose pour préparer la soudaine apparition d'idoles en 35,2.4 ? La description du pillage aux vv. 27-29 est proche du texte sacerdoatal de Nb 31,7-11, cf. J. VAN SETERS, *op. cit.* (n. 5), p. 245.

– « Vous m’avez porté malheur » : Le verbe *ʾkr qal* paraît 11 fois dans la BH. Il s’agit toujours d’un malheur qui résulte d’une action injuste, selon la logique du talion. Trois passages (Jos 6,17 ; 7,25 ; 1 Ch 2,7) ont un certain poids pour l’interprétation de Gn 34, car ils sont tous liés au malheur qui est la conséquence d’une violation du *herem*, donc la réaction divine à la violation de son ordre. Jacob renverse la perspective : c’est la vengeance de Siméon et Levi qui va porter malheur, donc elle est injuste. - « En me rendant odieux » : le seul autre passage de la BH où l’on trouve le même emploi de *bʾš hi.*, dans le sens de « rendre quelqu’un odieux à quelqu’un autre » se trouve en Ex 5,21 : les « surveillants » des fils d’Israël reprochent à Moïse et Aaron : « vous nous avez rendu odieux aux yeux du Pharaon et de ses serviteurs ».

On dirait que Jacob veut prévenir ce qu’on appellerait aujourd’hui de l’antijudaïsme ou de l’antisémitisme. Selon A. CUFFARI « *Judenfeindliche Einstellungen werden innerhalb des Alten Testaments ausschließlich im Buch Esther artikuliert. Die im MT enthaltenen judenfeindlichen Einstellungen sind in einem einzigen Vers gebündelt : Est 3,8* »⁹⁵. C’est en effet le livre d’Esther qui permet d’éclairer le v. 30 de Gn 34. Jacob craint d’être exterminé, lui et sa maison : le verbe employé est *šmd* au mode nif. Si l’on cherche dans la BH des passages où un autre peuple se propose d’exterminer les Juifs (*šmd hi.*) on tombe sur le seul livre d’Esther : Est 3,6.13 ; 4,8 ; 7,4 ; (8,11).

31 a Ils dirent :

b « Devait-on/-il traiter notre sœur comme une prostituée? »

Le récit de Gn 34 se conclut sans que Jacob réponde à Siméon et Levi. Faut-il penser qu’il ait réagi comme l’a imaginé Thomas Mann ? À l’objection des fils selon laquelle on ne pouvait pas accepter que Dina fût traitée en prostituée Jacob, aurait réagi avec ces mots :

« “Ja!” rief er außer sich, so daß sie sich entsetzten. Eher so, denn dass das Leben gefährdet wäre und die Verheissung ! »⁹⁶

Mais il est possible que dans le contexte du livre de la Genèse la réponse de Jacob à la dernière justification de Simon et Levi se trouve dans les paroles qu’il prononce sur eux en Gn 49.

SICHEM ET DINA / AMNON ET TAMAR

Quelques éléments de clarifications importants, qui permettent de mieux saisir la visée de Gn 34,2s et de toutes les parties de Gen 34 qui semblent

⁹⁵ A. CUFFARI, *Judenfeindschaft in Antike und Alten Testament. Terminologische, historische und theologische Untersuchungen*, BBB 153, Hamburg 2007, p. 182s.

⁹⁶ T. MANN, *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt a. M. 2011³, p. 133.

peindre un portrait positif de Sichem, sont fournis par la comparaison de Gn 34 avec l'histoire d'Amnon et Tamar en 2 S 13, qui a un certain nombre de termes en commun avec notre récit, mais aussi des différences importantes.

L'affaire avec Tamar se développe parce que Amnon « devint amoureux » (*'hb*) d'elle (vv.1 et 4) et, tout en étant conscient de la difficulté de « faire quelque chose avec elle » (v. 2), il organise, grâce au conseil d'un ami « expert » (*hkm*), un véritable piège pour Tamar (vv. 5ss.). Quand Tamar se rend chez lui, il s'assure qu'on les laisse seuls (v. 9b) et fait venir Tamar dans sa chambre. Tout est donc prémédité : Amnon « carefully plots his crime of passion »⁹⁷.

La rhétorique de 2 S 13,11-13 – avec la répétition de certains termes – exprime la gravité du comportement d'Amnon, qui ne s'arrête pas face au refus de Tamar après qu'il a explicité ses propos et avant qu'il les accomplisse.

11b Il la saisit (*hzq hi.*)⁹⁸ et lui dit : « Viens, couche avec moi (*škb 'm*), ma sœur. »

Les paroles de Tamar donnent à la suite un caractère plus violent.

12a Elle lui dit : « Non, mon frère, ne m'humilie (*'nh pi.*) pas, car cela ne se fait pas en Israël (*ky l'-y'šh kn byšr'l*) ;

12b ne fais pas cette infamie (*l-t'šh 't-hanblh hz't*).

13a Quant à moi, où pourrais-je porter ma honte (*'t-hrpty*) ?

Quant à toi, tu serais un des vauriens (*k'hd hnblym*) en Israël.

2 S 13, 14 explicite l'emploi de la force de la part d'Amnon : « Il fut plus fort qu'elle (*hzq qal*), l'abaisa (*wy'nh*) et coucha avec elle. » Il est clair qu'il n'y a aucun consentement de la part de Tamar. Il faut avec E. BLUM remarquer une autre différence majeure : « ...Ammons Verhalten ist in einem wesentlichen Punkt geradezu konträr zu dem Sichems : Bei beiden wird ihre Einstellung nach der Gewalttat betont. Während aber Amnon seine Halbschwester zu « hassen » beginnt ... und aus seinem Haus schickt, wird von Sichem ausdrücklich das Gegenteil berichtet.⁹⁹ » Abstraction faite des rapports littéraires entre les deux textes, « a close reading of the two stories side by side reveals a strong and a remarkable contrast between them »¹⁰⁰.

En 2 S 13,13 c'est Tamar qui propose à Amnon qu'il la demande (pour épouse) à son père, mais Amnon ne l'écoute pas. En Gn 34, le premier acte

⁹⁷ J. VAN SETERS, *art. cit.* (n. 5), p. 245.

⁹⁸ *hzq hi.* + prép. *b* + femme : 2 S 13,11 ; Dt 22,25 ; Jg 19,25.29.

⁹⁹ E. BLUM, *op. cit.* (n. 7), p. 212.

¹⁰⁰ J. VAN SETERS, *art. cit.* (n. 5), p. 244.

de Sichem après qu'il a fait une chose qui ne se fait pas, est de demander à son père de lui arranger un mariage¹⁰¹.

Tout cela confirme que sur le fond de Gn 34 il y a une présentation toute somme neutre de l'affaire entre Sichem et Dina qui a été en suite relue comme abomination, tandis que tout est fraude est violence dans le comportement d'Amon.

Après avoir examiné le langage de Gn 34, je peux préciser mon hypothèse : On décèle dans le texte une première position qui envisage une solution de compromis à l'affaire de Sichem et Dina. Le problème abordé – et résolu – est le suivant : s'il arrive – ce sont des choses qui ne doivent pas se faire mais qui arrivent – qu'un jeune homme non israélite (« hivvite » pourrait être une adjonction polémique) ait un rapport sexuel avec une fille d'Israël, quelle doit être la réaction sur le plan non seulement social mais aussi juridique ? Si l'homme en question était israélite, on pouvait en appeler à Ex 22,15 (séduction) ou à Dt 22,28-29 (viol). Mais avec un non israélite ? Les vv. 1-19* semblent indiquer un critère : on peut accepter un mariage « réparateur » si le jeune homme aime la fille qu'il a « abaissée », s'il est connu comme une personne fiable et honorable, s'il accepte une compensation plus importante que celle requise normalement (le v. 12 semble envisager en quelque sorte la « somme » des différentes compensations de Ex 22,15 et de Dt 22,28-29) et de se faire circoncire, c'est-à-dire de s'intégrer pleinement dans le peuple de la femme. Peut-on prévoir pour un mâle le même genre d'intégration qui a été possible pour Ruth ? Ou pour la prisonnière de guerre dont parle Dt 21 ? Il est difficile d'être plus précis, car la situation la plus répandue dans la Bible, des Patriarches à Esdras, est celle d'un homme qui épouse ou possède une femme étrangère. Mais il est difficile de se soustraire au soupçon qu'une position semblable soit à l'arrière fond de notre récit et même qu'elle en aurait constitué une première version littéraire indépendante, altérée ensuite par une réécriture « ségrégationniste ». Mais on peut aussi imaginer une autre possibilité. La main « ségrégationniste » elle-même peut avoir donné directement la parole dans son récit à la position « ouverte », qui évidemment existait et avait ses partisans, pour la « tabouiser ». On présente aussi l'histoire comme si quelqu'un d'autre l'avait racontée, mais on la charge d'emblée de qualifications négatives, pour affirmer qu'un cas comme celui de Sichem et

¹⁰¹ Entre parenthèses, je trouve frappant que tous les éléments qui composent la vision (à mon avis non seulement idéalisée, mais aussi idéologique) du « mariage biblique » qui circule dans les milieux ecclésiastiques, surtout catholique romain, se trouvent tous rassemblés en Gn 34, avec un seul élément de désordre, le fait que la consommation sexuelle se trouve au début ! Ces éléments sont les suivants : il y a de l'amour, de l'attachement, du dialogue, de la part de l'homme la volonté de faire les choses sérieusement en priant son père de demander la main de la fille aimée au père de celle-ci ; la formalisation de l'engagement avec la dot ; la volonté de s'intégrer religieusement et ethniquement dans le milieu de l'épouse, le désir d'établir des rapports de parenté entre les familles...

Dina ne peut pas s'arranger, même si l'homme aime la fille, s'il est honnête et fiable, s'il accepte des conditions sévères, y compris la circoncision. C'est un opprobre, la fille a été souillée, il faut punir le crime comme un adultère. Une fois serait coutume, contrairement à ce que l'on dit couramment : permettre un mariage de ce genre ouvrirait la porte à l'assimilation avec des peuples qui en profiteraient pour s'enrichir aux dépens d'Israël.

Le silence éloquent de Jacob (v. 5) et surtout sa forte critique (v. 30-31) représenteraient une troisième position : l'attitude quasi « zélote » de Siméon et de Levi ne peut que se retourner contre Israël, qui est « un petit nombre », non seulement dans la diaspora, mais aussi en la province de Yéhud. La prudence de Jacob pourrait être le « dernier mot » d'un texte où – Dieu merci – Dieu n'apparaît jamais.

Jacob ne se prononce qu'à propos de Siméon et Levi. Faut-il voir dans les vv. 27-29 une reprise de la position « ségrégationniste » qui aurait pour ainsi dire eu le dernier mot ?

Bientôt, dans l'interprétation de ce récit, on fera intervenir le dieu qui n'apparaît pas en Gn 34, en commençant par Judith 9, le premier exemple d'une longue histoire de réception de Gn 34¹⁰².

² « Seigneur, Dieu de mon père Siméon, dans la main de qui tu as mis une épée pour se venger d'étrangers qui avaient attenté au sein d'une vierge pour sa souillure, découvert sa cuisse pour sa honte et profané son sein pour son déshonneur ! Tu avais dit, en effet : "Il n'en sera pas ainsi", mais ils le firent. ³ C'est pourquoi tu as livré leurs chefs à la tuerie et leur lit, honteux de leur tromperie, à une tromperie sanglante. Tu as frappé les esclaves à côté des puissants et les puissants sur leurs trônes. ⁴ Tu as livré leurs femmes au pillage, leurs filles à la captivité et toutes leurs dépouilles au partage entre tes fils bien-aimés, jalousement zélés pour toi, qui avaient eu horreur de la souillure de leur sang et t'avaient appelé à l'aide. O Dieu, mon Dieu, exauce-moi, moi qui suis veuve¹⁰³. »

¹⁰² Pour l'histoire de l'interprétation, je renvoie à J. J. KUGEL, « The Story of Dinah in the Testament of Levi », *HTR* 85 (2001), p. 1-34 et, surtout, à A. STANDHARTINGER, « „Um zu sehen die Töchter dese Landes“. Die Perspektive Dinas in der jüdisch-hellenistischen Diskussion um Gen 34 », in L. BORMANN, K. DEL TREDICI, A. STANDHARTINGER éd., *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi*, NT.S 74, Leiden et al. 1994, p. 89-116.

¹⁰³ Traduction œcuménique de la Bible.

SUMMARY

Gen 34 is not about rape (compare with 2 Sam 13 which presents a similar plot in which the violence and fraud of the perpetrator are foregrounded by the narrator) but about illicit sexual intercourse and above all about intermarriage. The problem is that the male is not an Israelite. If the same incident had occurred between two Israelites, everything could have been settled according to the Law (Ex 22:15 and Dt 22:28-29). Basing my approach on a thorough analysis of the language employed by the narrator, I show that three different points of view coalesce in the text: one voice is in favour of solving the problem by accepting intermarriage, under certain conditions (the bridegroom must be honest, sincere, devoted to the woman, and willing to submit to circumcision); the brothers deem such sexual intercourse with a foreigner a pollution and the first step towards assimilation and loss of ethnic integrity; Jacob is very realistically worrying about this zealous attitude, that can only lead to contempt and discrimination and thereby endanger the survival of a small minority.

DE TAMAR À TAMAR

Corinne Lanoir, Institut protestant de théologie, Paris

Deux textes bibliques présentent une figure féminine nommée Tamar et tous deux évoquent une lourde transgression. J'aborderai d'abord le récit de Tamar en 2 Samuel 13 pour lire ensuite le récit de Tamar en Genèse 38 qui, ce sera mon hypothèse de lecture, établit à dessein une série de correspondances avec le récit de 2 S 13 pour proposer une autre vision de la transgression, nécessaire, dans un contexte particulier lié à l'époque perse.

1. Y A-T-IL PLUS QU'UN HASARD DANS LE FAIT QUE CES DEUX PERSONNAGES SE NOMMENT TAMAR, OU QUELLES CORRESPONDANCES POURRAIT-ON ÉTABLIR ENTRE CES DEUX TEXTES ?

1.1 Deux formes d'inceste

Commençons par ce qui nous occupe : les transgressions. Des deux femmes présentes dans ces récits, l'une est maladivement désirée par son demi-frère Amnon qui, se déclarant malade, invente un stratagème pour se trouver seul à seul avec elle dans la chambre du palais royal ; il la viole puis la rejette froidement. Elle trouve une sorte d'asile chez son frère Absalon qui cependant lui enjoint de ne rien dire car, après tout, l'auteur de cette violence, c'est son frère, fils lui aussi du roi David¹...

L'autre femme, mariée une première fois à Er, premier-né de Juda, se retrouve veuve sans enfant. Elle est alors, selon la loi du lévirat, mariée au frère de son premier mari, Onan, qui meurt, lui-aussi, sans lui avoir donné un enfant. Juda son beau-père se refuse à la marier à son troisième fils et la renvoie chez son père, en attendant. Quelque temps plus tard, Tamar prend l'initiative d'abandonner ses habits de veuve, de mettre un voile,

¹ Je n'adhère pas à la lecture de P. TAMARKIN REIS, « Cupidity and Stupidity : Woman's Agency and the "Rape" of Tamar », *JANES* 25, 1997, p. 43-60, qui, en comparant les récits de 2 S 13 avec ceux d'Abigaïl et David en 1 S 25 et de Dina en Gn 34, défend l'idée que la relation sexuelle d'Amnon avec Tamar est consensuelle, que Tamar séduit Amnon pour devenir reine et qu'Amnon est déçu par le peu de prix que Tamar accorde à sa virginité. Tamar serait le pâle reflet stupide de l'intelligente Abigaïl qui sait arriver à ses fins... Il est bien certain qu'il existe un lien intentionnel entre les trois textes mentionnés, mais il est, à mon sens, à construire autrement. Voir pour la comparaison de Gn 34 et 2 S 13 également la contribution de D. GARRONE dans ce volume.

d'attendre sur la route le passage de son beau-père pour lui proposer une prestation sexuelle qu'il accepte sans la reconnaître. Trois mois plus tard, apprenant que Tamar est enceinte, il ordonne de la faire brûler vive ; mais elle lui fait savoir qu'il est le père de l'enfant à naître. Il reconnaît alors qu'elle a été « plus juste que lui » (Gn 38,26) et de cette aventure naissent deux jumeaux dont l'un, Perez, sera l'ancêtre du roi David.

Ces deux récits mettent en place deux configurations différentes de transgressions ; dans le cas de Tamar fille de David, il s'agit avant tout d'un viol qui va disqualifier son auteur, qui est de la même génération que sa victime, comme candidat à la succession du roi David. Notons que le fait d'avoir comme partenaire une demi-sœur ne semble pas être forcément considéré comme un inceste car Tamar envisage même, dans sa tentative manquée de le raisonner, la possibilité d'un mariage entre eux (2 S 13,13).

Dans le deuxième cas, il s'agit d'une relation sexuelle entre une belle-fille et son beau-père. Le facteur aggravant et souligné n'est pas le viol mais ce qui est qualifié par le narrateur de prostitution, à l'initiative de la femme. Sont donc concentrés dans ces récits plusieurs éléments qui mettent en question deux universaux anthropologiques :

d'une part la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire au sens où l'a défini CLAUDE LÉVI-STRAUSS (*Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, Chap. II) le fait de s'interdire l'accès à des consanguines pour des hommes et de les échanger contre les consanguines d'hommes appartenant à d'autres groupes de consanguinité ou de proximité dans le but de créer un lien social paisible ;

d'autre part le fondement idéologique de cet échange de femmes organisé par leurs pères et frères, ce que Françoise Héritier nomme « la valence différentielle des sexes »². Ce sont toujours des hommes qui échangent des femmes entre eux et ils considèrent qu'ils en ont le droit au nom d'un modèle idéologique qui considère que comme les femelles des animaux produisent les enfants, de même les femelles du genre humain doivent être consacrées à cette activité de reproduction. S'ajoute à cette base tout un appareil symbolique justifiant la mise en place d'une série de systèmes de domination impliquant l'impossibilité pour les femmes de disposer de leur corps, d'accéder au savoir, au pouvoir, éventuellement le confinement physique et social etc³.

Pourquoi ces deux textes jouent-ils avec ces deux universaux, celui de Gn 38 de façon beaucoup plus puissante encore que celui de 2 S 13 ? Car outre la remise en cause de la prohibition de l'inceste⁴, ils posent égale-

² Cf. F. Héritier, entretien radio : « Toutes les cultures sont-elles égales ? », émission *Réplique*, France culture, samedi 6 avril 2012 et *Masculin-Féminin I. La pensée de la différence*, Paris 2002 [1996].

³ Je reprends ici les explications de F. HÉRITIER sur France Culture.

⁴ Si, selon les paroles de Tamar dont parle 2 S 13, son mariage avec Amnon semble possible, des textes comme Dt 27,22, Lv 18,9 ; 20,17 condamnent clairement cette

ment la question de la reproduction, de la fertilité, de façon très particulière.

1.2 La fertilité

Ces deux Tamar dont le nom signifie « palmier » nous emmènent en effet déjà, par le sens de leur nom, dans le grand domaine de la fertilité. Les représentations de femmes-arbres ne manquent pas, en relation avec le culte d'Ishtar, culte de la fertilité, tant en Égypte qu'en Syrie-Palestine ou en Mésopotamie⁵. Le voile dont se couvre Tamar en Gn 38 et les petits gâteaux que confectionne l'autre Tamar (en forme de cœur) sont peut-être également des signes discrets du culte à Ishtar. Et le palmier particulièrement est un arbre nourricier, donneur d'eau comme de nombreuses attestations iconographiques en témoignent. Le nom de Tamar pouvait donc évoquer aux premiers lecteurs de ces textes des images mentales liées à la fertilité et au don de nourriture.

Or, ces deux femmes ont, par leur histoire, un rapport problématique à la fertilité. Tamar en 2 S 13, violée par son demi-frère Amnon, ne peut plus rien faire d'autre que de pleurer cette abomination et elle disparaîtra à tout jamais, enfermée dans la maison de son frère Absalon, murée dans le silence, sans avenir. Tamar n'est plus apte au mariage et elle est exclue de la maternité, tout comme l'est également Mikal (2 S 6,23), femme de David et fille de Saül, celle dont un enfant aurait pu assurer une succession plus paisible en réunissant les partisans de Saül et de David ; de même les dix concubines de David (2 S 20,3) que Absalon va s'approprier en premier signe de révolte contre son père, ce qui lui coutera la vie, deviendront recluses à vie et n'auront pas accès à la maternité. Dans chaque temps fort de crise de succession de la lignée royale, la non fécondité d'une femme annonce qu'un ver est dans le fruit et que cette dynastie contient en germe sa propre fin⁶.

L'autre Tamar, celle de Gn 38, doit lutter au péril de sa vie justement pour retrouver la possibilité d'avoir accès à la procréation, après un double veuvage et un retour dans la maison de son père, elle aussi mise à l'écart, mais seulement pour un temps auquel elle prendra elle-même l'initiative de mettre fin. Une fécondité pour le moins contrariée donc, neutralisée dans un cas, fortement mise en péril dans l'autre puisque Tamar enceinte du seul représentant de la génération suivante risque de périr sur un bûcher.

union comme incestueuse. La réalité n'est pas interprétée de la même façon selon les courants idéologiques auxquels appartiennent les rédacteurs bibliques.

⁵ Pour des exemples de représentations cf. par ex. les ouvrages de O. KEEL et C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines*, Paris 2001 et O. KEEL, *L'Éternel féminin - Une face cachée du Dieu biblique*, Genève 2007.

⁶ Cf. FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, « Tamar and the Limits of Patriarchy, between Rape and Seduction ? (2 Samuel 13 and Genesis 38) », in M. BAL, éd., *Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible*, Bible and Literature Series 22, Sheffield 1989 (réimpression 2009).

Notons encore que les deux récits font référence, à un moment crucial de l'histoire, à l'époque de la tonte des moutons et à la période de fête qui y est liée, en relation là-encore avec la fertilité et la fécondité des troupeaux. C'est parce qu'il va participer à la tonte de ses moutons que Juda descend à Timna⁷ et c'est là qu'il rencontre Tamar ; c'est aussi au moment du banquet lors de la tonte des moutons qu'Absalon se vengera et fera assassiner Amnon. Dans les deux cas, le conflit est donc « résolu » au moment de la tonte, mais l'un abouti à la mort des frères, l'autre à la naissance d'une nouvelle génération⁸.

1.3 La dynastie royale davidique et la mise en retrait des fils aînés

Autre point commun aux deux récits : ils s'inscrivent dans la saga de la dynastie davidique. L'un traite de l'après David et des scénarios douteux de sa succession avec élimination successive des prétendants les mieux placés par leur naissance ; il écrit donc les pages obscures de la dynastie. L'autre remonte aux origines de la lignée avec Juda, l'ancêtre de référence, ici entraîné dans une histoire également obscure mais qui finit mieux. La lecture de l'un et l'autre conduit à une forte problématisation de cette lignée royale davidique. Dans le cas de Juda, l'épisode se présente comme une insertion (que certains jugent peu logique, voire une « erreur d'édition »⁹, alors que c'est cette « parenthèse » qui permet à Juda de comprendre comment parler pour ses frères devant Joseph en Gn 42) dans un autre grand récit, celui de l'autre frère, concurrent de Juda, Joseph, celui qui réussit en exil, Joseph le fils préféré de Jacob, l'aîné de Rachel. Il s'agit là-aussi d'un récit où l'on essaie d'éliminer l'élu et de protéger un fils préféré. L'un et l'autre récits mettent en scène un frère aîné en concurrence avec un frère cadet : Amnon est le frère aîné, premier candidat au trône, contre son frère cadet Absalon, et tous deux disparaîtront au profit d'un autre, Salomon. Pour Tamar de Juda, dans la triade des frères, (Er/Onan/Shéla) c'est Shéla le benjamin qui doit prendre la place du frère mort pour assurer sa postérité après la démission et la disparition du cadet, Onan. Or, l'affaire se complique puisque c'est finalement Juda, le père des trois frères qui prendra la place de géniteur, télescopant ainsi les générations, mais il n'occupera pas la place de mari. On pourrait encore ajouter la rivalité entre Juda et Joseph, le fils préféré (Gn 37).

⁷ Timna est aussi un lieu connoté par la transgression dans le récit de Samson : il y mange du miel dans le cadavre d'un lion qu'il a tué auparavant (Jg 14).

⁸ Un troisième texte où la tonte des moutons joue un rôle de déclencheur dans le récit est celui de Nabal et Abigail en 1 S 25,4.

⁹ Cf. E. A. SPEISER, *Genesis*, Anchor Bible Commentary, New York 1964, p. 299.

1.4 L'époque de rédaction

Je ne reprendrai pas ici l'argumentation détaillée conduisant à envisager pour ces deux textes une époque de rédaction postexilique.

C. UEHLINGER fait l'hypothèse, pour Gn 37-50, d'une croissance littéraire entre le VI^e et le III^e siècle, partant d'une nouvelle de diaspora égyptienne « élargie à une histoire familiale puis éditée en Palestine à la période perse », veillant à équilibrer les personnages éponymes de Juda et Benjamin ; cela aurait ensuite été intégré à une épopée nationale, avec l'ajout tardif de deux chapitres : Gn 38 contre les tendances xénophobes d'un courant du judaïsme postexilique et Gn 49 avec les deux personnages-clés de Juda et Joseph¹⁰.

Pour ce qui est de 2 S 13, selon C. NIHAN et D. NOCQUET, à partir de légendes racontées à la cour de Jérusalem pour l'édification et le divertissement de la noblesse, l'école deutéronomiste réaliserait une première composition des livres de Samuel (1 S 1-2 S 8*), complétée ensuite par les récits de succession (2 S 9-20*) et par les chapitres 21-24 insérés à un stade post-deutéronomiste. L'insertion des récits de succession à l'époque perse exprimerait la volonté de nuancer, voire de contester l'image apologetique de David donnée dans le récit de son ascension et de redimensionner la promesse d'une dynastie éternelle qui lui avait été faite, en insistant sur les cotés plus obscurs de la dynastie, face aussi sans doute au développement du messianisme davidique¹¹.

Ces deux textes représenteraient ainsi, chacun dans leur contexte, une insertion tardive dans un ensemble plus grand à l'époque perse en Palestine. Chacun serait également un moyen de signifier dans un texte qui apparaît de prime abord comme une parenthèse ou une histoire marginale par rapport au thème central du grand récit (l'histoire de Joseph ou la succession de David) un élément-clé et de fait déterminant dans la logique des rédacteurs.

Mais en même temps que cette similitude, on peut noter une différence dans les milieux producteurs : si le récit de 2 S 13 semble bien émaner des milieux de cour et viser à l'éducation de la noblesse tout en recadrant l'image de David, celui de Gn 38, beaucoup plus « rural », provient d'un autre milieu et a une autre visée. Nous reviendrons en finale sur le sens de ce récit. Et plutôt que de voir l'un comme un midrash de l'autre, en succession, ou en lecture spéculaire, je proposerais plutôt de les tenir comme plus

¹⁰ Cf. C. UEHLINGER, « Gn 37-50 », in T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève 2009², p. 237-255.

¹¹ Cf. C. NIHAN et D. NOCQUET, « 1-2 Samuel », in *ibid.*, p. 358-383. Les auteurs reprennent ici une thèse de J. VAN SETERS, « The Court History and DtrH: Conflicting Perspectives on the House of David », in A. DE PURY et T. RÖMER éd., *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Freiburg (CH)/Göttingen 2000, p. 70-93.

ou moins contemporains l'un de l'autre, mais porteurs d'une idéologie et d'une visée différentes et en débat¹².

2. STRUCTURES DE CES DEUX TEXTES ET ENJEUX

J'aimerais montrer ici comment chacun de ces textes, par l'insistance sur un certain nombre de mouvements qui servent de métaphore à un type de comportement, avec des séquences d'habillage/déshabillage, l'utilisation d'objets particuliers et l'emploi d'un vocabulaire lié aux relations familiales ou au mariage et à la procréation, mettent en relief chacun en leur centre une transgression, présentée comme fatale dans un cas, vitale dans l'autre : la ruse d'un homme pour assouvir son désir contre la ruse d'une femme pour assurer la continuité des générations.

Reprenons quelques éléments-clés de la structure de chacun de ces deux textes :

2.1 Structure de 2 S 13

II.1.1 Espaces, mouvements

Dans le cas de 2 S 13, le centre de l'espace narratif, c'est, dans le palais royal, la chambre d'Amnon, lequel s'est rendu malade pour faire approcher Tamar ; et dans cette chambre, il y a son lit.

Ainsi le verbe *škb*, être couché, va servir à développer l'intrigue :

- « couche-toi et fais le malade » conseille à Amnon son ami Jonadab (v. 5) et Amnon se couche (v. 6)

- Tamar va chez Amnon son frère qui était couché (v. 8)

- « Couche avec moi » (v.11) lui dit-il. Et il coucha avec elle/il la coucha (v.14) selon la façon dont on comprend l'expression.

L'encadrement le plus serré du cœur du récit où tout se concentre est donc ce « couche avec moi »¹³ / « il coucha avec elle », enfermant ainsi les quatre négations de Tamar (v. 12 : *'al/'al/ lo'/ 'al*).

On observe plusieurs reprises et inclusions de verbes de mouvements : « aller » (« va ! » lui dit David [v. 7]/Tamar alla [v. 8]/Va-t-en lui dit Am-

¹² Dans une optique différente, cf. M. GRAY, « Amnon : a Chip Off the Old Block ? Rhetorical Strategy in 2 Samuel 23,7-15. The Rape of Tamar and the Humiliation of the Poor », *JSOT* 77, 1993, p. 39-54, qui voit dans la figure de Tamar une préfiguration de l'abandon d'Israël en exil par Yhwh dans le sens d'Es 54,7. Il considère le texte de Gn 38 comme un regret nostalgique du temps des Patriarches où une femme pouvait tromper des hommes et sauver sa vie, même contre le chef de tribu alors que ce temps serait révolu et qu'un monde beaucoup plus sombre serait advenu, celui de la monarchie, sa violence, sa corruption et sa décadence. La Tamar de Samuel a moins de ressources à sa disposition et subit plus de contrôle, même si elle est une princesse.

¹³ C'est aussi ce que dit la femme de Potiphar à Joseph en Gn 39, Joseph qui est le seul à porter la même tunique que Tamar, la *kotenet passim* (Gn 37).

non [v. 15]/elle s'en fut [v. 19]), et d'autres verbes comme venir, sortir ou faire sortir, envoyer, contribuent à resserrer ce nœud, ce piège dans lequel tombe Tamar devant le lit d'Amnon.

2.1.2 Nourriture et sexualité

Notons encore que des objets accompagnent ce parcours, objets confectionnés, pris, échangés (les ustensiles, la nourriture, les gâteaux en forme de cœur), soumis au regard d'Amnon ; mais Tamar est progressivement assimilée à ces objets (Amnon ne peut rien lui faire [v. 2] / elle doit faire de la nourriture [v. 5.7.10] / elle enjoint Amnon de ne pas faire [v. 12, 2x], puis de ne pas ajouter à ce qu'il lui a fait [v. 16]) ; elle est vue et prise à la place des gâteaux, avec un jeu poussé sur l'ambivalence nourriture / sexualité.

Dans la deuxième partie du récit l'attention de l'auditeur ou du lecteur va être attiré par des objets de deuil, la tunique déchirée et la cendre, accompagnés des lamentations de Tamar puis de son silence.

2.1.3 Les relations familiales

Un autre parcours autour des prénoms et qualifications des personnages et de la fraternité permet de mettre en évidence un centre où la fraternité disparaît pour laisser la place à l'oppression ('*nh*) et à la violence (*h_zk*).

Le premier verset introduit dans l'ordre Absalon, fils de David, sa sœur, qui est belle, Tamar, et Amnon fils de David, qui aime Tamar. Dès le départ Tamar est donc présentée comme encerclée par ses deux frères¹⁴. Ce verset fait inclusion avec le v. 20 où Tamar est encore plus coincée entre ses frères – « *Son frère* Absalom lui dit : « Est-ce que *ton frère* Amnon a été avec toi ? Maintenant, ma sœur, tais-toi. C'est *ton frère*. N'y pense plus –, et où Tamar n'est plus qualifiée de belle mais de délaissée, abandonnée, avec une connotation de stérilité. Tamar est présentée en sa qualité de sœur (et jamais comme fille de David sauf dans son deuil au v. 19) jusqu'au v. 11. Après le seul dialogue entre Tamar et Amnon au v. 11 (« couche avec moi ma sœur ! » ; « non mon frère ! »), le prénom de Tamar disparaît jusqu'à la scène de deuil du v. 19, ainsi que la qualification de frère et de sœur jusqu'au v. 20.

La Tamar jeune fille (*betulah*) v. 2, aimée dans la première partie devient une *betulah* (à la tunique) déchirée et haïe à la fin du récit¹⁵. Entre temps on trouve la double mention répétée de la force brutale : faire violence, saisir de force (*h_zq*), v. 11 et 14, abuser, violer, forcer et v. 12 et 14 opprimer ('*nh*) marquent l'impasse, la voie sans retour.

¹⁴ Cf. P. TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, p. 65-92.

¹⁵ On peut noter que le passage de l'amour à la haine de la part du violeur décrit ici un processus inverse par rapport au récit à propos de Dina en Gn 34. Les mêmes verbes sont également utilisés en sens inverse.

2.1.4 La transgression vue comme une folie (*nebalah*)

Au plus serré de ce nœud retentissent les paroles de Tamar : « Cela ne se fait pas en Israël, ne fais pas cette folie !¹⁶ » Voilà donc la clé de lecture de cette transgression : c'est une *nebalah*, une folie, une trahison qui va à l'encontre de la sagesse nécessaire pour exercer la royauté. Cet acte, qui va définitivement disqualifier Amnon pour le pouvoir, est à lire comme le prolongement d'une autre *nebalah*, celle de justesse évitée par David en 1 S 25,25 contre son adversaire Nabal, qui certes n'est pas présenté sous son meilleur jour mais qui s'oppose à l'entreprise de racket organisée par David et ses soldats. Abigaïl interviendra en femme sage et Nabal aura le bon goût de mourir afin que David puisse s'approprier de sa femme Abigaïl et du territoire d'Hébron, accédant ainsi à une première royauté au sud¹⁷.

Quand la transgression est une *nebalah*, elle est un piège qui se referme sur les prétendants à la royauté dans une dynastie où personne ne semble échapper aux stratégies douteuses.

Mais la transgression n'est pas toujours une *nebalah*, c'est le point de vue défendu par le récit de Gn 38.

2.2 Structure de Gn 38

On retrouve plus ou moins les mêmes éléments qu'en 2 S 13 pour structurer le texte de Gn 38 mais dans une autre configuration.

2.2.1 Espace et mouvements

En premier lieu, voici un chapitre intercalé, qui fait faire un détour dans l'histoire de Joseph, qui l'interrompt¹⁸, un récit qui transgresse les lois de la chronologie pour raconter une transgression d'un autre ordre. Il peut être subdivisé en deux temps introduits chacun par un détour, avec le verbe *natah* (v 1.16). La déviation du droit chemin est ce qui va permettre au récit d'avancer.¹⁹

Ici aussi les espaces et mouvements sont essentiels mais ils configurent la scène autrement. Comme l'autre, Tamar passe d'abord d'une maison (celle de son père) à une autre (celle de ses maris) pour être ensuite renvoyée à celle de son père (ou vivent-ils tous sous le même toit comme semble le présupposer la loi du lévirat en Dt 25,5 ?). Sa situation ressemble alors à celle de l'autre Tamar, enfermée, désolée, dans la maison de son frère Absalon, sans avenir. Mais la Tamar de Genèse va réussir à s'en sortir.

¹⁶ Tamar continue, dans la réplique suivante à s'opposer à Amnon en lui disant qu'il ferait ainsi un mal encore plus grand, en utilisant les mêmes mots que Joseph s'adressant à la femme de Potiphar, en Gn 39,9.

¹⁷ Cf. l'analyse de I. FISCHER, *Femmes sages et Dame Sagesse dans l'Ancien Testament*, Paris 2010, p. 25-44.

¹⁸ Gn 39,1 reprend les choses là où elles en étaient en 37,36.

¹⁹ Cf M. BAL, *Femmes imaginaires*, Paris 1986. p 147-158.

Apprenant la montée de son beau-père à Timna, elle va s'asseoir (comme les pleureuses de Tammouz à la porte du temple en Ez 8,14) à l'entrée d'Einaïm. Elle revient dans la maison de son père, se fait sortir (comme Tamar par Amnon) dans un état critique, pour se faire brûler, mais n'en reste pas là. Le récit ne lui attribue aucun lieu spécifique en fin de parcours, au moment de son accouchement, qui permettra de faire sortir deux jumeaux. De la sortie risquée de Tamar va finalement sortir Perez, celui qui fait brèche, qui ouvre un chemin.

Notons au passage la connotation des noms des lieux fréquentés par Juda : d'Adoullam, sur la route entre Hébron et Gaza, en territoire cananéen, il va à Kezib (la ville du mensonge ? de *kazab*, mentir) puis en route pour Timna (ou Samson fait aussi un détour) il s'arrête/est arrêté à Petah Eynaïm, qu'on peut traduire comme « l'entrée des deux sources », mais aussi comme « l'ouverture des yeux ». Et effectivement au v. 26 Juda va voir et dire, lire la réalité, en regardant/reconnaissant les objets symboles de son identité.

2.2.2 Échange d'objets et sexualité

Ici encore des objets apparaissent, disparaissent, circulent de main en main (*yad* v. 18, 20, 28, 29 et 30) au fil des déplacements et des prises en main et du contrôle de la situation, cachent ou révèlent ; le voile fait-il partie des attributs de la prostituée ou la cache-t-il ? Le chevreau revient à son destinataire, faute de destinataire. Plusieurs éléments rappellent l'histoire de Joseph que l'auteur connaît peut-être : Juda a vendu son frère Joseph, il achète Tamar. Quand Tamar fait savoir à Juda qu'elle est enceinte²⁰ de l'homme dont elle a gardé des gages (v. 25) elle lui fait reconnaître les objets désignant l'identité du père, (*haqer-na'* : reconnais donc !) avec les mêmes mots que ceux que Juda et ses frères utilisent en Gn 37,32 (« reconnais-donc, si oui ou non c'est la tunique de ton fils »), pour faire reconnaître à Jacob la tunique déchirée de Joseph (la « même » tunique que celle de Tamar en 2 S 13). En plus du voir (*r'h*), un verbe organise beaucoup de ces échanges : le verbe donner (*ntn*, v. 9, 14, 16, 17.18, 26 et 28). Si, en 2 S 13, l'impératif fort du récit était « couche ! », celui de Gn 38 est « donne ! » et c'est Tamar qui fait tourner le récit, dans une négociation très habile, (v. 15-19) en disant : « donne ! ». Face à un deuxième mari qui ne veut pas donner de descendance à son frère et à un beau-père qui ne veut pas lui donner son troisième fils en mariage, elle l'amène à donner. Tamar sait régler la question du don, et elle le fait en se faisant prendre pour une prostituée, dont le salaire est du reste également un mot construit sur la racine *ntn* (*atenah* Os 2,14). Mais ici on ne parle que des gages (*'erabon* v. 16.17.18).

²⁰ La seule autre femme qui emploie cette expression, *'anoki harah* (mais dans l'ordre inverse) c'est Betsabée annonçant sa grossesse à David en 2 S 11,5.

2.2.3 Mariage, veuvage, prostitution

Le récit dessine un parcours de fertilité complexe, avec dans un premier temps une fertilité maximum, un mariage, trois enfants successivement (Juda qui « voit, prend et vient vers sa femme » v. 2, trois verbes qui seront repris et recomposés tout au long du récit) puis une fertilité différée d'un frère sur l'autre, contrariée par Onan, puis niée (v. 11). Cette fertilité sera reconquise par négociation hors des cadres sociaux acceptés, « négociée » et retrouvée doublement avec les jumeaux (v. 27).

Ce parcours est lié à celui de Tamar qui passe par beaucoup d'états sociaux différents : elle part du statut de *betulah*, la jeune fille vierge, comme l'autre Tamar, puis va successivement être désignée comme femme (v. 6), femme du frère (v. 8.9), belle-fille (v. 11), veuve (v. 11), fille de son père (v. 11), Tamar (v. 13), non-femme de Shéla (v. 14), prostituée (*zonah* v. 15), belle-fille (v. 16), femme (v. 20), prostituée sacrée (*qodeshah* v. 21-22, 3x).

Les rares marqueurs temporels du récit permettent de diviser l'histoire en deux temps : le temps de la vie de la première épouse de Juda, de son mariage à sa mort (v. 1-12) et le temps de la grossesse de Tamar, de la conception à l'accouchement (v. 13-30) ; il n'est guère évident de savoir quelle pourrait-être ici la différence entre *zonah* (comme en parlent Juda et les colporteurs de médisance) et *qodeshah* (telle que la nomme l'ami d'Adoullam, peut-être parce qu'il s'agit d'une catégorie plus distinguée ?). Mais Tamar remplit ici envers Juda un rôle typique des courtisanes, tel qu'on le trouve déjà dans l'épopée de Guilgamesh : ouvrir les yeux de leurs clients, les éduquer, les civiliser. Tamar, derrière son voile, va ouvrir les yeux de Juda, lui apprendre le discernement. Mais elle ne fréquente pas les temples et ne semble pas jouer un rôle de prostituée sacrée lié à l'exécution de rituels religieux de fertilité.

2.2.4 La transgression vue comme recherche de justice (*zedaqah*)

Tamar, qualifiée trois fois de *qodeshah*, reçoit ensuite l'attribut de « juste » *zadeqah* (v. 26). Elle réussit à se faire reconnaître comme juste par celui-là même qui la condamnait, se condamnant ainsi à être privé de descendance. Tamar qui est renvoyée chez elle comme une fille de prêtre veuve ou répudiée (Lv 22,13), qui est exposée au châtement d'une fille de prêtre coupable de prostitution (Lv 21,9), lutte pour avoir droit à la protection de la loi du lévirat ; elle est proclamée juste, et sera rappelée comme un exemple en Ruth 4,12. Mais peut-être une transgression peut-elle en cacher une autre.

3. UNE HYPOTHÈSE SUR LE CONTEXTE DE LA TRANSGRESSION PROPOSÉE PAR GN 38

Je reprends ici sans les développer les hypothèses de plusieurs exégètes pour qui ce sont les textes de la Genèse qui retravaillent l'histoire de Da-

vid²¹, les deux datant, dans leur rédaction finale de l'époque perse. Quels sont les enjeux de ces reprises ?

D'une part, ces textes mêlent sans cesse l'histoire de Joseph et de Juda en se référant à celle de David. Dans quel but ? Dans celui de montrer que Joseph a autant de droit que Juda à prétendre à la légitimité comme personnage fondateur et donc que la *Golah* égyptienne a autant de droits à prétendre faire partie du peuple que ceux qui se proclament héritiers de Juda.

Mais d'autre part, ce Juda avait voulu se séparer de Tamar, éloigner cette femme qui se révèle être la seule capable de lui assurer une descendance. Or, ce texte pourrait prendre part, dans le contexte perse, au débat sur le renvoi des femmes étrangères. Juda renvoyant Tamar chez son père serait une figure de ceux qui veulent appliquer ce renvoi et éviter le contact avec les femmes du pays pour pouvoir survivre et faire vivre la génération suivante (« Il ne faudrait pas que celui-ci meure comme les autres »). Et reconnaître la justice de Tamar serait une façon de dénoncer un autre interdit : le renvoi des femmes étrangères préconisé en Esdras 10 et Néhémie 13.

Car Tamar revient dans une position centrale, accouchant de la génération future, et son parcours, où elle passe de prostituée (*zonah* puis *qodeshah*) à juste (*zedaqah*), la présente au contraire comme un maillon central dans la chaîne de la constitution de l'identité d'Israël. Cette transgression est présentée comme nécessaire pour la survie du groupe familial ancêtre de David ; cette perspective s'oppose donc à la position intégriste de certains exilés de retour à Jérusalem et aux alentours. Juda épouse la fille d'un cananéen, une « fille du pays », une « femme étrangère » dans le discours des exilés nobles qui refusent les mélanges avec elles. Ce mariage ne donne pas de descendance mais c'est une autre cananéenne, Tamar, qui sauvera la maison de Juda ; le discours des rédacteurs serait donc : on ne peut pas éviter le contact avec les femmes du pays pour continuer à vivre, si l'on s'entoure d'interdits, on voue les prochaines générations à la disparition ; dans les périodes de gros blocages, dans les situations de précarité, il faut enfreindre les interdits pour aller de l'avant et ne pas bloquer les générations suivantes ou prendre leur place.

Il est intéressant de voir comment certaines relectures postérieures de Gn 38 tendent à faire de Tamar non plus une cananéenne mais une « araméenne », montrant combien cette question reste un problème important pendant longtemps.

Gn 38 ne dit pas explicitement quelles sont les origines de Tamar mais elle semble bien appartenir à la population de la région où se trouve Juda.

²¹ Pour une étude détaillée des reprises entre Samuel et Genèse, cf. A. G. AULD, *Tamar between David, Juda and Joseph* in *Svensk Exegetisk Årsbok* 65, 2000, p. 93-106 ; G. RENDSBURG, « David and his Circle in Genesis XXXVIII », *VT* 36, 1986, p. 438-46 ; C. HO, « The Stories of the Family Troubles of Juda and David: a Study of Their Literary Links », *VT* 49, 1999, p. 514-31.

Cependant, plusieurs anciennes traditions juives, comme le livre des Jubilés (41,1-2) ou le Testament de Juda (10,1-2.6) apportent un grand soin à préciser que Tamar vient de Mésopotamie (Jub 41,1 : « Juda prit une femme pour Er son premier-né parmi les filles de Aram et son nom était Tamar » ; Test Juda 10,1 : « Er fit venir de Mésopotamie Tamar, fille de Aram »). Er suit donc l'exemple de son grand-père Jacob, et non de son père Juda (le livre des Jubilés n'approuve pas son choix d'une femme cananéenne) et va chercher sa femme en Mésopotamie. Ce n'est qu'ainsi que la « pureté généalogique » de la tribu de Juda peut être préservée. Dans la même veine Jub 41,7 laisse penser que Shela n'a pas eu de descendance (puisque dans cette logique ce serait une descendance inacceptable car venant du fils d'une femme cananéenne) alors qu'on trouve en Nb 26,20 et I Ch 4,21 les noms des fils de Shela.

Le Targum du pseudo-Jonathan trouve un autre moyen de neutraliser l'éventuelle « cananéité » de Tamar et donc d'assurer la pureté généalogique de Juda en en faisant la fille de Melkisedeq, le seul adorateur du vrai Dieu en dehors de la famille d'Abraham. Le pseudo-Philon (LAB 9,5) assume une tradition selon laquelle Tamar était une païenne prosélyte, convertie au moment de son mariage avec Er et qui justifie ainsi sa transgression : « Il est préférable pour moi de mourir pour avoir des relations avec mon beau-père que d'avoir des relations avec les païens ».

Une grande énergie est donc déployée par ces auteurs pour minimiser la portée du geste de Tamar, pour en faire une transgression plus acceptable, un moindre mal. Et pourtant, la transgression de Tamar, qui rouvre les portes fermées sur le palais de David, est un épisode nécessaire à la survie.

SUMMARY

This article considers two stories about a Tamar character. On the one side, there is the rape of Tamar's sister, daughter of David, by Amnon (2 Sam 13). On the other, the successful attempt by the other Tamar (Gen 38) to obtain descendants by playing the role of a prostitute and offering her services to her future father-in-law, Judah, David's ancestor. Both represent fundamental transgressions of the law of kinship, and more precisely, a form of incest. An analysis of the structure of these two narratives, concerned on the one hand with the origins of and on the other hand the succession of the Davidic monarchy, will highlight many parallels: staging of space and of movements, family relationships, questions related to sexuality and fertility. However, while the story in 2 Sam 13 offers a reading of transgression as "madness", the narrative of Gen 38 uses transgression as a mean to obtain justice.

COMMENT DIRE L'INTERDIT ? LE TABOU LINGUISTIQUE ET SOCIAL DE LA MENSTRUATION EN LÉVITIQUE 11–20

Dorothea Erbele-Küster,
Johannes Gutenberg Universität Mainz

« La prohibition de l'inceste est universelle comme le langage ; et, s'il est vrai que nous soyons mieux informés sur la nature du second que sur l'origine de la première, c'est seulement en suivant la comparaison jusqu'à son terme que nous pourrions espérer pénétrer le sens de l'institution. »

(Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, [1948], Paris, réédition 1971, p. 565-566)

Il y a un risque à parler du tabou car on lui donne alors de l'espace et on nomme l'interdit. Alors la question qui intrigue est la suivante : comment exprimer ce qui est tabou sans dommage ? Ce qui est interdit doit être clair et en même temps ce qui est interdit ne doit pas se répandre (par le langage, l'imagination, etc.). L'interdit ne pèse alors pas seulement sur le comportement mais aussi sur le langage. Le tabou doit de même rester un tabou au niveau linguistique.

Tabous et le rôle du langage

Dans ce qui suit il sera question des interdictions qui touchent au vocabulaire comme la périphrase ou l'euphémisme, expressions du tabou linguistique. Toutefois, ce tabou ne désigne pas seulement l'atténuation d'un mot cru ou dur à entendre. J'analyserai plutôt les expressions qui, par l'entremise de la langue, cachent une idée, un référent. En principe, on peut faire une distinction entre euphémisme linguistique (fonctionnel/persuasif) qui essaie d'établir un tabou, et euphémisme social exprimant un tabou qui vise une pratique sociale, culturelle.

Dans son ouvrage sur les euphémismes dans la Bible hébraïque, Stefan Schorch se concentre sur le premier : l'euphémisme linguistique¹. D'après lui, l'avantage d'une approche purement linguistique est que l'étude des euphémismes se libère de l'explication de l'interprétation subjective de la réalité, étant donné qu'une telle approche se rapporte à la sémantique et à

¹ Cf. S. SCHORCH, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel*, OBC 12, Wiesbaden 2000, p. 7-8, 13-14.

la lexicologie². Cela semble se définir comme un tabou intralinguistique qui n'affecte pas la nature du phénomène. Cependant, l'euphémisme n'est-il pas précisément un jugement sur la réalité à travers le langage ? Et vice versa d'un point de vue ethnologique, la perception que les gens ont de la réalité peut être établie par l'observation de leur langage.

Le problème se pose alors ainsi : le tabou découle-t-il d'une défense de révéler ce qui est tabou ? Ou bien se renforce-t-il dans l'euphémisme ? Comme dans le cas des lois relatives à l'inceste ou à la menstruation dans le livre du Lévitique, qui vont être discutées ici, ne sont-ils pas plutôt liés entre eux ?

Par la même occasion, ce discours « purement linguistique » appliqué aux euphémismes se répercute sur la réalité extralinguistique, en ce sens qu'un euphémisme linguistique montre comment nous percevons (ou devrions percevoir) le monde selon des normes sociales, culturelles et religieuses. Il est ici question d'un « faire » à travers un acte de parole. Par conséquent, je vais analyser le discours du livre du Lévitique, en prenant comme exemple des termes spécifiques utilisés pour décrire l'état d'une femme au moment des ses règles.

Niddâ : une femme ou un état sous tabou ?³

Après avoir établi le rôle du langage de manière générale dans la construction d'un tabou, abordons maintenant un exemple spécifique – l'usage du mot *niddâ* dans le Lévitique.

Le Lévitique se situe au cœur de la Torah, des cinq premiers livres de la Bible hébraïque. Dans ce livre situé par les rédacteurs au mont Sinâï auprès de la tente de la rencontre (Lv 1,1), l'action s'arrête. Les 36 discours divins introduits par l'expression « Et Yhwh parla à Moïse disant : Parle aux Israélites et tu leur diras » donnent à l'ouvrage sa structure⁴.

Le corpus des textes qui seront analysés peut se diviser en deux parties distinctes autour du chapitre 16, le centre du livre, les rituels du *Yom Kippour*. Les chapitres 11 à 15 sont des prescriptions de pureté concernant les animaux, l'accouchement, la tache dans la chair, les tissus et dans les maisons, des écoulements sexuels et génitaux. On pourrait aussi les nommer des « prescriptions corporelles »⁵. Les chapitres qui suivent ont une autre couleur ; l'exégèse historico-critique y décèle d'ailleurs deux sources littéraires différentes. Le thème qui prévaut dans tous les chapitres est la sain-

² Cf. SCHORCH, *op. cit.* (n. 1), p. 14.

³ Pour une discussion détaillée cf. D. ERBELE-KÜSTER, *Körper und Geschlecht. Studien zu Leviticus 12 und 15*, WMANT 121, Neukirchen Vluyn 2008 (traduction anglaise : *Body and Gender. Studies of Leviticus 12 and 15*, LHBOTS, London/New York 2014).

⁴ D. LUCIANI, *Sainteté et Pardon* (Vol. I). *Structure littéraire du Lévitique*, BETL 185, Leuven/Paris/Dudley 2005, p. 12-13 parle de « configuration de base ».

⁵ Cf. D. ERBELE-KÜSTER, « Die Körperbestimmungen in Lev 11-15 », in A. BERLEJUNG et al. éd., *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, Ägypten und im Alten Orient*, ORA 9, Tübingen 2012, p. 209-224.

teté. Pour cette raison le livre utilise une multitude de dichotomies – comme entre ce qui est impur, en opposition avec le culte (*tāmē*), et pur, en accord avec le culte (*tāhōr*). Tabou est ce qui est déclaré ou qualifié de saint (*qādoš*) et impur (*tāmē*).

Pour contribuer à une histoire du tabou linguistique on analysera le mot *niddâ*, un mot utilisé en premier lieu pour la femme lors de ses règles dans les lois dites « de pureté » en Lv 12–15. Cet état ne permet pas à la femme de s'approcher du lieu saint et la soumet à une sorte de tabou (cultuel). C'est un mot féminin – pas seulement grammaticalement, mais aussi et plus encore, d'un point de vue social.

Quelques chapitres plus loin, en Lv 18 et 20, dans une couche littéraire différente nommée « Code de sainteté » en raison de son contenu, le mot *niddâ* est repris dans les lois sexuelles. Les deux chapitres sont relatifs à l'inceste⁶ — une expression que l'hébreu ne connaît pas⁷. On peut y distinguer deux usages différents du mot *niddâ*.

Désigner une femme lors de ses règles dans les lois de pureté – L'usage moral

Lv 15 est un chapitre consacré aux écoulements corporels de l'homme et de la femme. Les corps de l'homme et de la femme sont ici perçus en relation au sanctuaire. Le but du chapitre est d'éviter la profanation du sanctuaire. Il veille à réduire les ambiguïtés et se sert du corps comme d'un moyen pour atteindre cet objectif. La structure de Lv 15 opère une symétrie entre le corps de l'homme et de la femme, les deux étant parfois qualifiés avec les mêmes expressions. Ce texte emprunte un langage cultuel et sobre.

Toutefois, Lv 15 marque des différences entre les sexes en désignant le corps de la femme pendant ses règles par un terme spécifique *niddâ*, ce qui n'est pas le cas pour l'homme en état d'impureté dû à un écoulement séminal. Le mot hébreu *niddâ* y apparaît 9 fois – parmi les 27 occurrences de la Bible hébraïque. L'usage de ce mot dans ce chapitre lui confère sa définition, définition dont dépendent les autres occurrences du mot en Lv 18 et 20.

Le verset introductif à propos des écoulements génitaux de la femme (Lv 15,19) stipule :

⁶ L'inceste est défini comme la prohibition de l'union sexuelle entre des membres d'une même famille voire d'un même clan.

⁷ Cf. D. ERBELE-KÜSTER, Art. « Inzest », in M. FIEGER *et al.*, éd., *Lexikon biblischer Motive*, Darmstadt 2013, p. 243-246.

Quand une femme a un écoulement, son écoulement étant du sang qui s'écoule de son corps, elle sera dans sa séparation menstruelle (*niddâ*) sept jours⁸.

En dehors de l'expression *niddâ*, le texte hébreu en utilise une autre pour décrire la situation de la femme : les mots « son écoulement étant du sang » indiquent un phénomène physique : la perte du sang. La source est désignée avec le mot hébreu pour le « corps » en général, un euphémisme pour le sexe.

Niddâ vaut pour une durée déterminée (sept jours v. 25, cf. Lv 12,2), alors que la période de menstruation peut être plus ou moins longue. C'est donc un terme technique qui désigne la disposition cultuelle causée par l'écoulement dont la durée est de sept jours⁹. Comme il n'y a pas d'équivalent en français de cette conception cultuelle des menstruations, je propose de traduire avec une paraphrase : « état cultuel causé par la menstruation ».

Niddâ ne présuppose pas de séparation sociale de la femme. Lv 15 indique que la femme entretient des relations et des tâches quotidiennes. Il s'agit plutôt d'une séparation physique, à la fois du sang qui se sépare du corps et dans le sens d'une séparation entre la femme et le culte. Une connotation de dégoût ne peut pas être trouvée dans ce texte.

Toutefois les dictionnaires et les traductions véhiculent cette interprétation : la première édition du Wilhelm Gesenius indique que le sens fondamental de *niddâ* est « impureté, quelque chose de répugnant, de repoussant dans un sens physique et moral »¹⁰. Il y a ici une confusion de différents niveaux : esthétique, physique et moral. C'est aussi le cas pour les traductions françaises qui rendent le terme *niddâ* par « souillure », terme utilisé par les anthropologues comme équivalent pour « pollution », p. ex. dans la traduction de l'œuvre de Mary Douglas¹¹. Dans le ThWAT on trouve des significations divergentes, presque contradictoires : « 1. impureté en relation avec la menstruation, 2. impureté en général, 3. purification »¹². Mais si *niddâ*, dérivé de la forme géminée *n-d-d* au *qal* (expulser/s'écouler), est compris comme un écoulement de sang, le sens d'« impureté » qui lui est parfois attribué par les dictionnaires demeure curieux, comme le note Baruch Levine dans son commentaire : « Il ne dénote pas l'impureté en soi, mais décrit plutôt le processus physiologique du sang qui s'écoule¹³. »

⁸ Les traductions des textes bibliques sont de l'auteur, si ce n'est pas indiqué différemment.

⁹ Cf. J. MILGROM, *Leviticus 1-16. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 3, New York 1991, p. 38.

¹⁰ Cf. GES 1 (*Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments*), Leipzig 1810, p. 686-687, 686.

¹¹ Cf. M. DOUGLAS, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, Paris 1992.

¹² J. MILGROM & D. WRIGHT, Art. « *niddâh* », in ThWAT V, 1986, p. 250-253 et spéc. p. 252.

¹³ B. LEVINE, *Leviticus*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia 1989, p. 97.

Jusqu'à la 17^e édition du dictionnaire hébreu de Gesenius, le terme désigne un état exécrable, sans qu'il y ait d'implication culturelle¹⁴. Cela peut en partie s'expliquer par l'histoire de la réception de ce mot dans la Bible hébraïque, où il est déjà utilisé de manière métaphorique et polémique dans les chapitres suivants du Lévitique (Lv 18 et 20), usage qui sera analysé maintenant.

Désigner une femme lors de ses règles dans les lois sexuelles en Lv 18 – L'usage moral

Au niveau littéraire, la liste de tabous en Lv 18 se présente dans l'introduction parénétique (v. 1-5), comme des prescriptions censées distinguer Israël des autres peuples (v. 3). Dans cette liste sur l'inceste en Lv 18, le cas de la femme qui a ses règles est inséré entre l'interdiction pour l'homme de prendre la sœur de sa femme pour concubine (v. 18) d'une part, et l'interdiction de l'adultère (v. 20) d'autre part :

« Ne te rapproche pas d'une femme pendant ses règles (*niddâ*), pendant son impureté, pour découvrir sa nudité » (v. 19).

« Découvrir la nudité » désigne de façon métonymique l'acte sexuel. L'acte sexuel et le corps restent cachés par le langage. *Niddâ* est combiné ici avec le mot hébreu *tum'â* pour impureté (dangereux pour le culte) ; parfois la traduction est plus explicite, comme « impure de ses règles » (trad. Bayard), comme si la perte de sang est la cause de l'impureté. Il aurait sans doute fallu que le mot *tum'â* soit utilisé dans la deuxième partie de la phrase en plus de *niddâ* pour qu'apparaisse vraiment la notion d'impureté rituelle et morale. Comme on l'a vu en Lv 15, *niddâ* est un mot à l'origine neutre et purement culturel.

Exprimer l'inceste avec la femme de son frère de la même manière que l'état d'une femme lors de ses règles – L'usage métaphorique et polémique

Dans la deuxième liste d'interdits sur l'inceste en Lv 20, la menstruation est évoquée littéralement au v. 18 et métaphoriquement au v. 21. Deux mots différents sont utilisés pour les règles : *dāwâ* (malade, trouble) au v. 18 pour désigner une femme qui a ses règles et *niddâ* au v. 21 dans un sens figuratif sans référence à une femme concrète mais à un acte sexuel sous tabou.

Lv 20 contient des formulations casuistiques et non pas des interdits directs comme en Lv 18. En Lv 20, les transgressions entraînent la peine

¹⁴ W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin 1959¹⁷, p. 487 : "Abscheuliches, Unreinheit". Cf. d'une manière différente W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Berlin 2007¹⁸, vol. 4, p. 784-785.

capitale sauf dans le cas d'un rapport sexuel avec la femme du frère au verset 21 qui est comparé avec la menstruation.

Lv 20,18 correspond à Lv 18,19, qui interdit le contact sexuel avec une femme dans sa période de menstruation. Le verset souligne qu'il s'agit d'un acte consentant des deux partenaires :

« Un homme qui couche avec une femme indisposée et découvre sa nudité; il a mis à nu sa source, elle-même a découvert la source de son sang ; ils seront retranchés du sein de leur peuple. »

L'homme ne découvre pas seulement la nudité, mais aussi, dans cet acte spécifique, la source du sang. Tout est décrit au niveau métaphorique et abstrait, seul le sang évoque la matérialité. Il est souligné que la femme aussi expose son sexe – la source de son sang. Comme le dit Alfred Marx dans son commentaire : « L'accent [...] n'est pas mis ici sur l'impureté qu'entraînent de telles relations, mais sur leur impudicité, le fait qu'elles conduisent à voir le sexe dont s'écoule le sang, *meqôr dam*¹⁵. »

L'expression qui se trouve ici pour la femme qui a ses règles se réfère plutôt à une condition d'instabilité psychique et physique. Il est utilisé dans les textes de lamentation souvent pour le cœur angoissé et secoué (Es 1,5 ; Jr 8,18 ; Lam 1,22). Le mot *dāwâ* est utilisé aussi en Lv 15,32 dans la formulation finale pour le cas de la femme menstruant.

Comme en Lv 20 *niddâ* est utilisé métaphoriquement, il a fallu revenir à un autre mot pour décrire le statut d'une femme en période de règles. Voyons à présent cette utilisation figurative de *niddâ*. Lv 20,21 désigne les rapports sexuels avec la femme du frère de la même manière qu'est désigné l'état d'une femme ayant ses règles (*niddâ*) :

« L'homme qui prend la femme de son frère, c'est comme dans ses règles (*niddâ*), il découvre la nudité de son frère, ils seront sans enfants. »

Les traductions de *niddâ* dans ce verset comme « c'est une souillure/impureté » (Marx) ou « il agit de façon répugnante¹⁶ » expriment l'aspect répugnant sans faire référence à la menstruation. Le verset souligne que la nudité du frère lui-même est découverte par cet acte ; comme la nudité de sa femme est étroitement liée avec sa propre identité et son honneur. S'il y avait un enfant issu de cet acte, l'enfant ne serait pas seulement demi-sœur ou demi-frère des enfants du frère et de sa femme mais tous partageraient aussi des traits communs par la généalogie de leurs pères. Cela entraînerait la confusion des descendants et de l'identité. Il semble alors logique que la sanction (divine) qui est mentionnée pour cet acte sexuel soit d'être sans enfants.

En plus de cette interdiction, le texte fait référence à une autre « transgression ». Le danger que représente la période de menstruation pour le culte est utilisé métaphoriquement pour quelque chose d'abominable, de

¹⁵ A. MARX, *Lévitique 17-27*, CAT IIIb, Genève 2011, p. 108.

¹⁶ La Bible en français courant.

tabou en soi. Il est ici question d'un usage polémique du mot. On peut percevoir alors une transformation du mot *niddâ* dans les lois d'inceste en Lv 20.

Toutefois, pourquoi le terme *niddâ* est-il utilisé pour la relation avec la femme du frère ? Il semble qu'il ne suffisait pas d'interdire la relation avec la femme de son frère : le texte ajoute une comparaison avec l'état des règles qu'il juge abominable. On peut constater que par voie de conséquence cette relation sexuelle est doublement interdite. Le point commun entre des relations avec une femme au moment de ses règles et avec la femme de son frère serait peut-être la stérilité¹⁷. Comme pendant la menstruation, la femme ne peut pas concevoir dans cet acte. Le tabou en Lv 20,21 exprime alors par cette référence à *niddâ* un interdit et une malédiction.

La relation entre menstruation et inceste

Pourquoi la femme dans ses règles se trouve-t-elle dans la liste des relations sexuelles incestueuses ? On l'explique souvent en faisant référence à une analogie dans les comparaisons ethnologiques. Une position classique parmi celles qui sont proposées est celle de Durkheim dans son article « La prohibition de l'inceste » (*Année sociologique*, vol. 1, 1898). À partir d'observations sur des sociétés australiennes, il explique le rapport entre les lois sur l'inceste et la menstruation par le fait qu'elles ont en commun la crainte du sang.

« Cette crainte du sang clanique est particulièrement intense dans le cas du sang menstruel, et elle explique pourquoi, dans la plupart des sociétés primitives, les femmes sont, d'abord à l'occasion de leurs règles, puis d'une façon plus générale, l'objet de croyances magiques et frappées d'interdits spéciaux¹⁸. »

De même, Jean-Paul Roux souligne que pour l'homme, le sang menstruel semble quelque chose de répugnant qui lui rappelle sa propre vulnérabilité¹⁹. En Lv 17, aussi, le sang est vu comme véhicule de la vie ; par conséquent, il est interdit de le consommer.

Cette observation peut être utile pour la compréhension de Lv 20 où l'emphase est mise sur le sang ; il faut cependant noter que le sang n'est jamais qualifié d'impur (*tāmē*), contrairement aux lois de pureté corporelle

¹⁷ E. MARIENBERG, *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation*, Paris 2003, p. 75-76 discute cette idée en référent à Philo d'Alexandrie et Nahmanide. D'après lui, l'infécondité n'est pas la raison principale de l'interdit.

¹⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1971 (réédition de la deuxième édition), p. 24, expliquant la position de Durkheim. Lui-même est susceptible de l'universalité des croyances totémiques comme l'horreur du sang (menstruel) (p. 25). Il fait référence à plusieurs peuples dans lesquelles le sang menstruel est tout d'abord un danger pour la femme elle-même.

¹⁹ Cf. J. P. ROUX, *Le Sang. Mythes, symboles et réalités*, Paris 1988, p. 58-59.

en Lv 12,7, concernant la femme qui vient d'accoucher, et où il est question du « sang de sa purification » dans lequel elle doit rester une certaine période après les 7 ou 14 jours d'impureté stricte. On pourrait plutôt expliquer le tabou par le fait qu'on abhorre les relations sexuelles stériles, ne pouvant donner de descendance, comme c'est le cas avec une relation sexuelle entre deux hommes²⁰.

Comme les textes n'expriment pas la cause de l'interdit, je tente d'expliquer la manière dont l'interdit fonctionne au niveau linguistique et littéraire. Je reviens alors au problème posé au début, au mécanisme du tabou linguistique dans sa relation avec le tabou extralinguistique pour conclure mon analyse du discours. Peut-on supposer qu'un tabou culturel (extralinguistique) se profile derrière le tabou intralinguistique représenté par l'usage et la signification de *niddâ* ? La pratique sociale consistant à établir des normes relatives à la menstruation jouerait alors un rôle majeur. Pour vérifier cette hypothèse, il faudrait mettre en lumière l'expérience quotidienne de tabous dans l'ancien Israël.

En ce qui concerne les témoignages archéologiques concernant une certaine pratique des lois de pureté²¹, des bassins rituels ne sont pas attestés avant l'époque gréco-romaine. Ces *Mikva'ot* sont apparus dans le contexte du milieu du premier siècle avant l'ère commune ; avant on ne trouve aucune trace de telles installations dans les habitations juives²².

Les réglementations du Lévitique entraînent-elles, en dehors de l'isolement culturel, un isolement social en vue de protéger la femme ? L'affirmation selon laquelle, en Mésopotamie, une femme ayant ses règles est appelée *musukkatu*, quelqu'un considéré comme tabou (*asakku*)²³, nécessite davantage de précision. On invoque souvent une comparaison transculturelle assez générale pour appuyer le fait que les religions et les cultures dites primitives ou tribales exclu(ai)ent les femmes de la vie sociale durant leurs menstruations²⁴. On retrouve cette idée encore dans l'hindouisme, comme on le voit par exemple sur les prescriptions d'entrée des temples qui interdisent aux femmes l'accès pendant leurs règles.

²⁰ Cf. S. M. OLYAN, « 'And with a Male you shall not Lie the Lying down of a Woman'. On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13 », *Journal for the History of Sexuality* 5, 1994, p. 179-206 ; T. RÖMER et L. BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche Orient ancien et la Bible*, Études Bibliques, Genève 2005, p. 40-46.

²¹ Dans une communication privée A. MARX a remarqué qu'on peut se purifier sans faire usage d'un bassin rituel en citant le récit de 2 S 11-12. C'est un argument valable à considérer. Mais à mon avis il est douteux que ce récit fasse allusion à une purification rituelle (voir ERBELE-KÜSTER, *op. cit.* (n. 3), p. 148-149).

²² Cf. A.M. BERLIN, « Jewish Life before the Revolt: The Archeological Evidence », *Journal for the Study of Judaism* XXXVI, 2005, p. 417-470 et spéc. p. 452.

²³ Cf. M. STOL, « Reinheid in Mesopotamië », *Phoenix* 48/2, 2002, p. 103-107 et spéc. p. 105.

²⁴ Cf. ROUX, *op. cit.* (n. 20), p. 59.

Il n'y a pas d'indice clair de la pratique du tabou concernant l'Israël ancien. Les lois de pureté en Lv 15, dans leur forme textuelle, ne demandent pas l'isolement social de la femme : l'idéal de pureté cultuel de la législation sacerdotale reflète une certaine idée d'une vie pure. Mais il est très difficile de la délimiter dans la vie quotidienne d'Israël.

Le texte du Lévitique se concentre sur les personnes qui ont un contact avec une femme ayant ses règles, la femme est donc supposée avoir des interactions sociales. Les textes narratifs de la Bible hébraïque de leur côté ne témoignent nulle part d'un tel isolement des femmes pendant leur période.

Pour conclure, je reviens à l'analyse linguistique et rhétorique pour mettre en évidence la logique interne de l'usage du mot *niddâ* dans les textes du Lévitique.

DÉCRIRE LE TABOU AVEC UN TABOU

Un terme utilisé dans les lois de pureté (Lv 12,2.4 ; 15,19.24-26) comme terme neutre et technique pour la menstruation est utilisé pour dépeindre un acte sexuel considéré comme un délit abominable dans les interdits figurant en Lv 18 et 20. Ce discours polémique indique que les chapitres sont préoccupés avec l'horreur de la confusion.

Niddâ devient dans les lois sexuelles un mot analogue à *tebel* (désordre/chaos/confusion en Lv 20,12) ou *zimmâ* (Lv 20,14.17) pour désigner des transgressions qui répandent l'horreur. Le tabou est reflété au niveau linguistique comme le souligne aussi Jacob Milgrom :

« Il devrait être clair que H [=le Code de Sainteté] utilise ce terme [*niddâ*] métaphoriquement ; c'est un acte immonde, odieux et repoussant. Ici, H s'écarte de l'usage cultuel que fait P de *niddâ*, compris comme impureté menstruelle (15.19, 20, 26)²⁵. »

En Lv 20,17, nous rencontrons un cas d'antiphrase :

« Un homme qui prend sa sœur pour épouse [...], c'est une ignominie (*hesed*). »

Le mot *hesed* prend ici un sens contradictoire par rapport à sa signification normale de bienveillance/bonté²⁶. Cependant dans les commentaires aucune explication n'est donnée au fait curieux que ce terme connu et théologiquement important peut être utilisé en un sens contraire. En Lv 20, nous avons donc affaire à différentes manières de dénigrer certaines pratiques sexuelles.

L'analyse de l'usage de *niddâ* a montré comment le tabou autour de la menstruation est établi par le discours propre au Lévitique. Le discours se

²⁵ Cf. MILGROM, *op. cit.* (n. 9), p. 1758.

²⁶ Cf. MILGROM, *ibid.*, p. 1754.

sert du corps. Le corps humain et social reflète les valeurs ; par le langage – le mot *niddâ* – im/pureté s'inscrit dans le corps féminin ou social : « Un être qu'on éloigne et dont on s'éloigne [...] garde quelque chose du caractère qui l'isole même en dehors de ces époques sociales²⁷ ». Le tabou est associé avec les femmes, par conséquent le tabou est féminisé. La perspective du texte est clairement masculine.

Dans un premier temps en Lv 15, la menstruation est mise sous tabou culturel et exprimé avec un mot spécifique. Ensuite, le mot tabouisé sert pour classer un autre acte tabou. Finalement, le mot *niddâ* se transforme lui-même en tabou linguistique. Dans l'histoire de la réception, *niddâ* devient tabou parce qu'il sert à désigner d'autres tabous. Le chapitre 20 réinterprète le mot. En Lv 20, il est question d'une métaphorisation de la menstruation (*niddâ*) dans les interdictions de l'inceste. Dans l'histoire de l'interprétation on observe une sorte de cercle interprétatif : *niddâ* qui liait la menstruation avec l'inceste a ensuite influencé la perception du terme *niddâ* en conséquence. Au niveau linguistique, on peut parler d'une superposition du tabou. Le discours de Lv 18 et 20 interdit une chose – une relation avec la femme du frère – avec quelque chose qui est déjà tabou : la menstruation. Ainsi avec le terme de *niddâ* on abhorre quelque chose avec quelque chose qui est en soi tabou.

SUMMARY

This paper analyzes the role of language in the construction of taboos, building on the example of Leviticus 11-20 and its language for menstruation. Leviticus employs the term *niddâ* to indicate the ritual state of a woman under taboo because of her periods. The author shows that this term which designates the cultic state of the woman is also used to signify the incestuous relationship with the wife of the brother in Lev 20:21. Finally, the paper discusses the link between menstruation and incest in the rhetoric of Leviticus.

²⁷ É. DURKHEIM, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, 1897, cité par Cf. ROUX, *op. cit.* (n. 20), p. 81.

DE LA COMPOSITION AU TALION LÉVITIQUE 24 ET LES TRANSFORMATIONS DU DROIT DANS L'ISRAËL ANCIEN

Christophe Nihan, Université de Lausanne, UMR 7192*

Le thème de ce colloque, « Tabou et transgressions », appelle logiquement une réflexion sur la manière dont certains interdits constitutifs structurent et organisent les activités sociales, économiques, politiques et religieuses de différents groupes de l'Antiquité, approche qui fait l'objet de plusieurs communications dans le cadre de ce colloque. Ce thème appelle aussi, de manière complémentaire, une réflexion sur les dispositifs dont ces groupes se sont dotés pour réguler, prévenir et sanctionner les transgressions de ces interdits constitutifs. C'est cette seconde approche qui m'intéresse dans la communication qui suit, où je souhaite discuter plus spécifiquement la question du talion dans l'Israël ancien au 1^{er} millénaire avant notre ère dans une perspective d'histoire sociale du droit et des institutions. La question de savoir dans quelle mesure le talion est véritablement attesté dans les traditions légales de l'Israël ancien qui nous sont parvenues fait aujourd'hui débat. Je soutiendrai, pour ma part, que le seul véritable exemple d'une loi talionique à l'époque pré-hellénistique se trouve dans un passage du Lévitique, au chapitre 24, un texte tardif qui témoigne à mon sens d'une transformation significative dans la conception du droit pénal et de la sanction.

Avec G. CARDASCIA, on peut définir le talion comme « une peine qui inflige au coupable un mal de même nature et de même gravité que le mal causé à la victime » ou, encore, comme « la répétition à titre de peine (...) du mal commis dans l'infraction »¹. On a longtemps considéré que le talion représentait, dans l'histoire du droit, une espèce de stade intermédiaire entre la simple vengeance et la composition, qu'elle soit volontaire ou légale, autrement dit la possibilité pour le coupable d'un rachat pour le pré-

* Cette brève étude reprend, sans modifications notables, le texte de la communication donnée dans le cadre du colloque tenu en avril 2012 au Collège de France ; les références bibliographiques ont délibérément été limitées à l'essentiel. Je me suis expliqué de manière plus détaillée sur certaines des questions abordées ici dans deux études récentes : C. NIHAN, « Murder, Blasphemy and Sacral Law. Another Look at Lev 24,10-23 », *ZAR* 17, 2011, 211-240 ; ainsi que « Révisions sribales et transformations du droit dans l'Israël ancien. Le cas du talion (*jus talionis*) », in O. ARTUS éd., *Loi et justice dans la littérature du Proche-Orient ancien*, *BZAR* 20, Wiesbaden 2013, p. 123-158.

¹ G. CARDASCIA, « La Place du talion dans l'histoire du droit pénal à la lumière des droits du Proche-Orient ancien », in *Mélanges offerts à Jean Dauvilliers*, Toulouse 1979, 169-183.

judice infligé à la victime. En réalité, nous savons que ce schéma évolutionniste est erroné, et que le talion a souvent été utilisé comme un dispositif juridique *complémentaire* à la composition dans le cas des peines sanctionnant des agressions physiques, qu'elles entraînent ou non la mort de la victime. Dans le cas des codes de lois proche-orientaux, ce point est bien illustré par les § 196 ss. du Code de Hammurabi (CH), qui préconisent l'application du talion pour différents types de blessures infligées par un *awilum* (homme libre) à un autre *awilum*, et réserve par contre la composition aux blessures infligées à des catégories sociales inférieures, telles que le *muškēnum* ou le *wardum* (comparer p. ex. CH, § 196-198). Le recours au talion plutôt qu'à la composition légale apparaît ainsi dans le Code de Hammurabi comme une caractéristique (on pourrait presque dire un « marqueur ») qui distingue la classe des *awilum* des autres classes socio-économiques et manifeste son statut privilégié par rapport à ces dernières. Comme on l'a depuis longtemps relevé, ce point est d'autant plus intéressant que le Code d'Eshnunna (CE), bien qu'antérieur au Code de Hammurabi, préconise exclusivement la composition légale dans le cas de blessures non mortelles infligées par un *awilum* à un autre *awilum* (cf. CE § 42-48) ; par contre, le talion comme sanction pour de telles blessures n'y est pas mentionné².

Si l'on se tourne vers les traditions légales de l'Israël ancien au premier millénaire avant notre ère à l'époque pré-hellénistique, l'étude du talion fait immédiatement apparaître un problème de sources. Nous n'avons simplement aucun document, administratif ou autre, qui nous renseigne *directement* sur l'application effective du talion dans cette aire géographique et culturelle. Notre principale source se trouve dans les différentes collections légales préservées dans la première partie du canon juif, la Torah (ou Pentateuque), collections dont la rédaction s'étend *grosso modo* de l'époque néo-assyrienne à la fin de l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique. L'étude de ces collections dans une perspective d'histoire sociale et institutionnelle soulève un problème de méthode important, dans la mesure où nous ne savons pas exactement quelle était la *fonction* de ces collections, ni leur rapport effectif avec la pratique du droit coutumier ; il est possible, en outre, que ces problèmes doivent recevoir des réponses différentes d'une collection à l'autre. Je reviendrai sur ces questions, ainsi que leurs implications, dans la suite de cette communication.

Ce qui frappe rapidement, à l'examen du dossier du talion dans les codes de lois du Pentateuque, c'est que – contrairement à une idée reçue – le talion n'occupe en réalité qu'un rôle très limité dans ces collections. Le

² Pour un aperçu du talion dans les principaux codes de lois proche-orientaux, on peut se référer à la synthèse récente d'O. ARTUS, art. « Talion », *DBSup* 13, 2005, p. 881-908. On notera que même dans le célèbre passage de la loi romaine des XII Tables, où le terme *talio* apparaît pour la première fois, la possibilité d'un arrangement entre les parties concernées est expressément mentionnée : *si membrum rup(s)it, ni cum eo pacit, talio esto*.

seul cas pour lequel une forme de justice talionique est clairement attesté concerne l'homicide par préméditation, lequel est systématiquement sanctionné par la peine capitale dans tous les codes du Pentateuque et pour lequel il n'existe, en tout cas en principe, aucune forme de compensation possible (cf. Ex 21,12-14 ; Nb 35,9-34 et Dt 19,1-13). Pour le reste, les peines impliquant une forme de mutilation physique sont, quant à elles, quasiment inexistantes³. La seule exception, à ma connaissance, concerne le cas mentionné en Dt 25,11-12 d'une femme saisissant les parties génitales de l'adversaire de son mari lors d'une rixe et dont la législation deutéronomique recommande de couper la main. Ce cas de figure, que l'on peut partiellement rapprocher du § 8 des lois médio-assyriennes (LA) même si la situation envisagée ainsi que les conceptions manifestées par ces deux lois sont en réalité assez différentes, n'a cependant rien à voir avec le talion proprement dit, mais constitue plutôt un exemple de ce que l'on appelle parfois « peine réfléchissante » et qui revient à punir le coupable dans la partie du corps qui a été l'instrument du délit. Même si, comme je l'ai déjà mentionné, la codification de ces lois ne reflète pas nécessairement toujours la pratique effectivement en vigueur dans l'Israël ancien, le caractère tout à fait exceptionnel de cette loi en Dt 25,11-12 rend déjà problématique l'hypothèse selon laquelle l'application de peines mutilatoires en guise de sanction pour des blessures infligées à autrui correspondrait à une pratique bien établie dans le droit coutumier de l'Israël ancien.

Cette conclusion semble contredite, à première vue, par la présence dans quelques passages du Pentateuque de la maxime « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent », qui est devenue dans la tradition occidentale la formule par excellence pour désigner la pratique du talion⁴. Il faut néanmoins commencer par observer que la postérité de cette formule est sans rapport avec la place qu'elle occupe effectivement dans la législation du Pentateuque, où elle n'apparaît en tout et pour tout qu'à trois reprises : Ex 21,22-25 ; Dt 19,16-21 et Lv 24,17-21. En outre, il n'est pas du tout évident que l'emploi de cette maxime soit nécessairement à prendre au sens littéral. Une tradition juive ancienne, qui semble remonter à l'époque romaine et qui est déjà attestée dans un passage du livre IV des *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, interprète la maxime « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent » comme impliquant en réalité la possibilité de la composition, sous forme d'une compensation financière (*AJ* 4. 8, 35, 280) ; cette

³ Sur ce point, voir notamment l'étude classique de K. KOCH, « Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? », *ZThK* 52, 1955, p. 1-42.

⁴ L'idée selon laquelle la maxime dite « talionique » représenterait un aspect fondamental du droit israélite ancien s'inscrit dans une longue tradition d'interprétation, dont on peut faire remonter l'origine à un passage de l'Évangile de Matthieu, Mt 5,32-48. Sur ce phénomène, voir par exemple les remarques de E. OTTO, « Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel », in D.R. DANIELS, U. GLESSMER & M. RÖSEL, éd., *Ernten, was man sät. FS K. Koch*, Neukirchen-Vluyn 1991, p. 101-130, ici p. 101.

tradition se retrouve par la suite dans différents commentaires de l'Antiquité tardive et du Moyen Age, comme par exemple la Mekhilta de-Rabbi Shimon et la Mekhilta de-Rabbi Ishmael à propos d'Ex 21,24, où l'on trouve l'affirmation selon laquelle « œil pour œil » veut dire en réalité « argent » (עֵין תַּחַת עֵין כֶּסֶף)⁵. La question, toutefois, est de savoir s'il s'agit là d'une interprétation *a posteriori*, ou si cette lecture de la maxime « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent » comme désignant un principe de composition pour des dommages physiques n'entraînant pas la mort reflète déjà la pratique en vigueur à l'époque de la composition de ces textes. Certains auteurs le pensent, et considèrent en conséquence que cette maxime désigne toujours dans les codes de loi du Pentateuque une formule d'équivalence posant le principe d'une juste proportion entre le dommage subi et son dédommagement⁶. Cette interprétation ne fait cependant pas l'unanimité, et plusieurs commentateurs maintiennent une interprétation de la maxime « œil pour œil, dent pour dent » au sens du talion proprement dit, bien qu'ils donnent de ce phénomène des explications différentes⁷. D'autres auteurs, enfin, adoptent une position plus nuancée, postulant que les différents passages dans lesquels cette maxime est employée reflètent des usages (et, derrière, des contextes socio-historiques) distincts. Cette dernière approche, notamment inaugurée par R. WESTBROOK dans une étude de 1986, me paraît effectivement la plus vraisemblable⁸. Dans les limites de ce bref article, j'illustrerai ici l'intérêt de

⁵ Comparer encore avec *b. Baba Qamma* 83b-84a.

⁶ Voir notamment L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, « Auge um Auge, Zahn um Zahn », *BiLi* 63, 1990, p. 163-175 ; et déjà avant lui H.-W. JÜNGLING, « Auge für Auge, Zahn für Zahn. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln », *ThPh* 59, 1984, p. 1-38 ; dans le même sens (quoique plus prudemment), voir récemment aussi ARTUS, *art. cit.* (n. 2).

⁷ Pour certains, le talion aurait pour fonction de rétablir la parité entre les personnes et les familles concernées, et d'éviter ainsi un déséquilibre entre le crime commis et la punition infligée, notamment dans le cadre de vendettas entre familles ; cf. par exemple D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947, p. 128 ; plus récemment, et dans une perspective plus théologique, A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22*, SBS 139, 1990, p. 53 et *passim*. D'autres auteurs voient au contraire dans le talion la garantie d'un traitement équitable des différentes couches sociales, alors que la perspective d'une compensation financière pour les dommages physiques subis tend à privilégier les classes les plus aisées. Cf. notamment F. CRÜSEMANN, « "Auge um Auge ..." (Ex 21,24f). Zum sozialgeschichtlichen Sinn des Talions im Bundesbuch », *EvTh* 47, 1987, p. 411-426 ; *id.*, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich 1992, p. 175-177, 191-192 ; dans le même sens, cf. déjà S. PAUL, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, VTSup 18, Leiden 1970, p. 40, 76-77, ainsi que plus récemment P. BARMASH, *Homicide in the Biblical World*, Cambridge *et al.* 2005, p. 175.

⁸ R. WESTBROOK, « Lex Talionis and Exodus 21,22-25 », *RB* 93, 1986, p. 52-69. WESTBROOK avance toutefois peu d'éléments pour expliquer le changement qui, selon lui, s'opère d'Ex 21 à Lv 24. D'autres auteurs ont également postulé un développement entre ces deux lois, mais selon des modèles assez différents. Voir par exemple B.S. JACKSON, *Studies in the Semiotics of Biblical Law*, JSOTSup 314, Sheffield 2000, p.

cette approche par une comparaison entre l'emploi de cette maxime en Ex 21 ainsi qu'en Lv 24, en laissant de côté le cas, plus particulier, de Dt 19.

La loi d'Ex 21,22-25, dans laquelle cette maxime apparaît pour la première fois, fait partie d'une petite collection préservée aux chapitres 21-23 de l'Exode qui représente le plus ancien code législatif israélite qui nous soit parvenu, et que l'on date habituellement de l'époque néo-assyrienne (fin 8^e ou début 7^e siècle) ; bien que des datations plus tardives aient été proposées, aux époques néo-babylonienne ou même perse, il y a à mon sens de bonnes raisons de conserver la datation haute dans ce cas⁹. Cette collection légale portait peut-être à l'origine le titre de *mišpāṭm* ou « coutumes juridiques » comme le suggère la superscription en Ex 21,1 (du moins si celle-ci est originale)¹⁰. On peut notamment penser à une collection destinée à l'entraînement et la formation des scribes et des fonctionnaires d'un centre local à l'époque néo-assyrienne (tel que, par exemple, Béthel) ; sa composition semble en outre avoir été influencée par le Code de Hammurabi, même si la nature exacte de la dépendance entre ces deux collections demeure difficile à évaluer¹¹. La section la plus ancienne de ce

271-297, surtout 286-297 ; son argument reprend en partie certaines des idées déjà avancées dans *id.*, « The Problem of Exod. XXI 22-5 (Jus Talionis) », VT 23, 1973, p. 273-304 ; cf. également OTTO, *art. cit.* (n. 4).

⁹ Pour une datation à l'époque néo-babylonienne, voir notamment J. VAN SETERS, *A Lawbook for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*, Oxford 2002, ainsi que la réponse de B. LEVINSON, « Is the Covenant Code an Exilic Composition? A Response to John Van Seters », in J. DAY éd., *In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOTSup 406, London/New York 2004, p. 272-325 ; et comparer également E. OTTO, « Review of John Van Seters, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* », RBL, 2004 = <http://www.bookreviews.org>. Même s'il est évident que le Code d'Alliance a fait l'objet de révisions jusqu'à l'époque perse, la thèse classique selon laquelle la version de base de cette collection légale est antérieure au Deutéronome demeure la plus convaincante ; la thèse inverse de VAN SETERS selon laquelle le Code d'Alliance représenterait une révision de la législation deutéronomique soulève trop de difficultés pour pouvoir être acceptée.

¹⁰ Comparer sur ce point L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22 – 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, Berlin/New York, 1990, p. 299-303, qui (à la suite de F.-L. HOSSFELD) y voit un ajout tardif d'origine deutéronomiste, et la position contraire de Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, OBO 105, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991, p. 187-195, qui défend le caractère original de cette superscription. Bien que l'hypothèse selon laquelle Ex 21,1 aurait été ajouté ultérieurement ne peut être entièrement éliminée, il n'y a guère d'arguments, à mon sens, en faveur de l'origine « deutéronomiste » de cette superscription. Quoi qu'il en soit de cette question, on observe un très large consensus pour considérer que la partie la plus ancienne du soi-disant « code d'alliance » se trouve dans la section casuistique formée par Ex 21,12-22,16*, dont relève également la péricope discutée ici.

¹¹ C'est notamment vrai dans le cas des deux sections formées par Ex 21,12-17 et 21,18-27 : comparer notamment Ex 21,15.17 (concernant la personne qui frappe ou insulte ses parents) et CH §§ 192-193 et 195 ; Ex 21,18-19 et CH § 206 ; Ex 21,26-27 et CH §§ 198, 199 et 201 ; le cas décrit en Ex 21,22 peut également être rapproché de CH §§ 209-210 (le cas d'un *awilum* qui frappe la fille d'un autre *awilum*, entraînant une

code, préservée en Ex 21,1-22,16, procède par l'examen de différents cas, plus ou moins détaillés ; certains de ces cas devaient vraisemblablement représenter des cas d'école, dont il était possible ensuite de déduire des principes plus généraux dans l'application du droit¹². Le passage qui nous intéresse, Ex 21,22-25, envisage typiquement l'un de ces cas d'école, qui a d'ailleurs différents parallèles dans les lois babyloniennes et assyriennes : deux hommes heurtent – selon toute vraisemblance de manière involontaire – une femme enceinte lors d'une rixe et provoquent par là la perte du fœtus ou, selon l'expression pertinente de S. LAFONT, un « avortement violent »¹³. À partir de là, la loi envisage deux cas de figure selon que cet avortement violent met ou non en danger la vie de la mère ; l'évocation de ce double cas de figure est d'ailleurs conforme, là encore, à ce que l'on peut trouver dans les lois babyloniennes et assyriennes correspondantes (comparer p. ex. CH § 209 et 210). Dans le premier cas, identifié par la formule *wēlo' yihyeh 'āsôn* (Ex 21,22aβ), il n'y a pas *'āsôn*, terme qui désigne ailleurs dans la Bible hébraïque un accident mortel¹⁴ ; autrement dit

interruption de grossesse), et la formule d'équivalence d'Ex 21,23b-25 a un parallèle en CH §§ 196, 197 et 199. D'autres rapprochements sont possibles, bien qu'ils soient plus approximatifs : cf. Ex 21,12(-14) et CH §§ 206-207, ainsi que Ex 21,20-21 et CH § 208 (lui-même à rapprocher de CH § 296). Sur les parallèles entre Ex 21,18-27 et CH §§ 196-214, on peut se référer à l'analyse récente de R. ROTHENBUSCH, *Die kasuistische Rechtssammlung im « Bundesbuch » (Ex 21,2-11.18-22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen*, AOAT 259, Münster 2000, p. 312-317.

¹² Pour ce modèle, voir déjà E. OTTO, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israels. Eine Rechtsgeschichte des « Bundesbuches »* Ex XX 22 - XXIII 13, SB 3, Leiden 1988, p. 181-182, qui commente à propos des codes de loi de l'Israël ancien : « Sie sind weder Gesetzesbücher unmittelbar angewandter Normen positiven Rechts im Rechtsentscheid, noch gelehrte Werke fern einer rechtspraktischen Funktion im Rechtsentscheidungsprozeß, sondern Lehrbücher, die für den Rechtsentscheid schulen wollen, indem sie das Verfahren der Entscheidung insbesondere im Analogieschluß einüben ». Comparer également *id.*, « Town and Rural Countryside in Ancient Israelite Law: Reception and Redaction in Cuneiform and Israelite Law », *JSOT* 57, 1993, p. 3-22 et particulièrement p. 21. OTTO envisage toutefois la possibilité que certaines des lois rassemblées dans le code d'alliance reflètent plus directement les décisions juridiques de tribunaux locaux (voir « Town and Rural Countryside », 16-21), mais cette hypothèse repose sur des arguments problématiques et la tentative visant à distinguer systématiquement dans cette collection entre des formulations légales « autochtones » et d'autres empruntées à la science du droit cunéiforme est difficile à mettre en oeuvre.

¹³ S. LAFONT, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, OBO 165, Fribourg/Göttingen 1999, p. 348 et *passim*.

¹⁴ Voir Gn 42,4 ; 42,38 ; 44,29. Pour cette interprétation de *'āsôn*, voir notamment la discussion détaillée de ROTHENBUSCH, *op. cit.* (n. 11), p. 286-295, et déjà OTTO, *art. cit.* (n. 12), p. 15 note b. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 89-94, soutient pour sa part une interprétation un peu différente : *'āsôn* recouvrait différents types d'accidents, pouvant aller jusqu'à la mort mais non nécessairement mortels (voir également dans le même sens ARTUS, *art. cit.* [n. 2], p. 891) ; cette lecture est séduisante, mais se heurte à l'objection que le terme *'āsôn* paraît clairement désigner un accident fatal dans les trois passages déjà mentionnés de la Genèse. Une interpré-

la mère ne décède pas des suites de la perte de l'enfant qu'elle portait, et selon la suite du verset (22b) le coupable doit offrir une compensation selon un montant fixé par le mari devant des témoins qui ont un rôle arbitral (*pēlilīm*, terme probablement à rapprocher de l'accadien *palālu[m]*)¹⁵.

tation très différente est avancée par WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 56-58, qui soutient que *'āsōn* « refers to cases where responsibility cannot be located » (voir, dans le même sens, LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 375-376). Toutefois, comme l'a montré de manière détaillée SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 90-91, cette interprétation qui fait de *'āsōn* un terme technique du droit ne s'applique pas dans le cas des trois occurrences du récit de Joseph dans la Genèse, où la question de l'établissement de la responsabilité en cas d'accident touchant Benjamin n'apparaît pas. JACKSON, *art. cit.* (n. 8), considère pour sa part que *'āsōn* désignerait une naissance prématurée (« premature birth »), mais cette interprétation est déjà contredite par le fait que ce terme a vraisemblablement pour objet la femme enceinte et non son fœtus (voir ci-dessous).

Le fait que la loi recoure ici au terme rare *'āsōn* plutôt qu'à la racine *mwt* comme on s'y attendrait, et comme l'ont observé plusieurs commentateurs, correspond vraisemblablement à la volonté de souligner le caractère accidentel du décès de la femme dans le second cas de figure. Sur le caractère involontaire du coup mentionné en Ex 21,22, voir notamment la discussion de LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 360-361, qui conclut : « Il semble plutôt que la circonstance de la rixe serve juridiquement à postuler l'absence d'intention dolosive ». Pour une vue un peu différente, voir JACKSON, *art. cit.* (n. 8), p. 283-290, qui conclut que le coup porté à la femme peut être ou non intentionnel ; mais son interprétation demeure influencée par l'hypothèse ancienne selon laquelle la femme serait intervenue pour séparer les adversaires, ce pour quoi le texte d'Ex 21,22-25 ne donne pas d'indications.

La leçon de la LXX, qui a compris l'alternative *lo' yihyeh 'āsōn* et *'āsōn yihyeh* en Ex 21,22 comme faisant référence à deux stades distincts de la croissance du fœtus (respectivement non viable et viable) repose sur l'association par homophonie de l'hébreu *'āsōn* avec le grec σῶμα « corps » précédé du -ά privatif (donc « sans corps »); cf. les remarques de A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. II. L'Exode*, Paris 1989, p. 219-220.

¹⁵ Le sens du terme *plyl** a fait l'objet d'une littérature abondante. Pour un état ancien de la question, cf. C. HOUTMAN, *Das Bundesbuch : ein Kommentar*, DMOA 24, Leiden et al. 1997, p. 157-159. La forme *plyl** est un adjectif substantivé, construit sur le mode *qāṭil*, dérivé de la racine *pll*, dont le sens de base au piel est « juger, arbitrer ». Comme l'a notamment démontré ROTHENBUSCH, *op. cit.* (n. 11), p. 276-277, il est peu vraisemblable que ce terme fasse référence ici à des juges professionnels, et ce sens s'accorde mal avec les occurrences de *pll* piel dans la BH. ROTHENBUSCH, comme d'autres commentateurs avant lui, penche pour une traduction par « arbitres » (« Schiedsrichter »), qui est effectivement la plus vraisemblable ; cette interprétation est compatible avec celle d'OTTO, qui rapproche pour sa part ce terme de l'accadien *palālu(m)* « surveiller ». Les autres interprétations proposées sont peu convaincantes. Selon WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 58-61, la racine *pll* indiquerait ici que le coupable est seul responsable; cf. également, de manière assez similaire, A. BERLIN, « On the Meaning of *pll* in the Bible », *RB* 96, 1989, p. 345-351, laquelle considère que *wēnātan bipēlilīm* signifierait « il payera, en tant que coupable ». Néanmoins, ces solutions sont problématiques, y compris déjà sur un plan strictement grammatical puisqu'elles obligent à comprendre *pēlilīm* comme un pluriel abstrait. L'hypothèse de HOUTMAN, *ibidem*, p. 159 (voir également *id.*, *Exodus. Volume 3: Chapter 20-40*, HCOT 3, Leuven 2000, p. 162-163), selon laquelle *pēlilīm* serait à dériver non pas de *pll* mais de *npl* « tomber » et désignerait le fœtus mort-né, est également une conjecture peu vraisemblable d'un point de vue grammatical.

Dans le second cas de figure, introduit en 21,23a par l'expression *wē'im 'āsôn yihyeh*, il y a effectivement *'āsôn* – et donc, vraisemblablement, décès de la femme enceinte –, et le coupable doit « donner » (*ntn*) « (une) vie pour (une) vie, (un) œil pour (un) œil, (une) dent pour (une) dent », etc.

²² Lorsque des hommes se battent, et qu'ils heurtent une femme enceinte, et que son fœtus sort¹⁶ : s'il n'en résulte pas d'accident mortel (pour la femme), il sera puni d'une amende selon ce que lui impose le mari de cette femme, qu'ils payeront devant arbitres ; ²³ mais s'il en résulte un accident mortel, tu donneras vie pour vie, ²⁴ œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, ²⁵ brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie.

Traditionnellement, on a voulu voir dans ce passage l'une des expressions les plus anciennes du talion dans le droit israélite : en cas d'accident entraînant le décès (21,23), la perte d'un membre (21,24) ou tout autre type de blessure (21,25), la loi d'Ex 21 recommanderait de faire subir au coupable une peine similaire¹⁷. Cette lecture se heurte pourtant à un certain nombre de difficultés, qui ont bien été mises en évidence par plusieurs commentateurs récents. C'est particulièrement clair dans le cas des v. 24-25 : comme déjà relevé, les peines de mutilation physique sont extrêmement rares dans les codes de lois du Pentateuque (la seule exception étant Dt 25,11-12), et – surtout – ce type de peine semble inconnu du Code d'Alliance, où il n'est jamais attesté. En outre, la lecture des v. 24-25 au sens du talion contredit expressément la loi qui précède immédiatement, en Ex 21,18-19, laquelle implique que dans le cas de blessures préméditées – mais non mortelles – infligées par un homme libre à un autre, ces blessures font l'objet d'une compensation financière (cf. v. 19b : *raq šibtô yittēn* « il devra seulement donner [= payer] son immobilité »)¹⁸. Il semble donc plus vraisemblable que les v. 24-25 ne désignent pas le talion proprement dit mais ont en vue une forme de composition.

Cette conclusion, qui est acceptée aujourd'hui par une majorité de commentateurs, a parfois conduit à postuler que la section formée par 21,24-25 aurait été ajoutée après-coup : dans cette hypothèse, la loi pre-

¹⁶ Le pluriel du TM *wēyāše'û yēlādēhā* est vraisemblablement un pluriel d'espèce (ainsi encore récemment LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 349-350 n. 18 avec des références plus anciennes) bien que l'on ne puisse complètement exclure la possibilité que ce pluriel serve à inclure les cas de grossesse multiple (CRÜSEMANN, *art. cit.* (n. 7), p. 413 et 421 ; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 96-98). Le singulier attesté par Sam, LXX ainsi que d'autres versions relève d'une harmonisation postérieure.

¹⁷ Pour cette lecture, voir encore récemment par exemple B.L. EICHLER, « Exodus 21:22-25 Revisited: Methodological Considerations », in C. COHEN *et al.* éd., *Birkat Shalom. Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Volume 1, Winona Lake 2008, p. 11-29, notamment 24ss., ou encore HOUTMAN, *Exodus III* (*op. cit.* [n. 15]), p. 166.

¹⁸ Comme l'ont relevé plusieurs commentateurs, comparer par exemple E. LIPINSKI, « נָטָן *nātan* », *ThWAT* 5, Stuttgart, 1987, p. 693-712, en particulier 700 ; JACKSON, *art. cit.* (n. 8), p. 279.

mière, en Ex 21,22-23, aurait bien prescrit le talion en cas d'homicide involontaire, mais cette loi aurait plus tard été infléchie dans le sens de la composition par l'ajout des v. 24-25¹⁹. Cette lecture se heurte cependant à son tour à plusieurs objections importantes.

D'une part, le caractère secondaire des v. 24-25 n'est guère évident ; cette hypothèse peut éventuellement être soutenue dans le cas du v. 25, dans la mesure où le langage de ce passage semble viser à établir un parallèle avec le récit de la vengeance de Lamék en Gn 4²⁰, mais la tentative visant à séparer le v. 24 des v. 22-23 ne repose sur aucun argument solide et soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout. Ailleurs dans les codes de lois du Pentateuque la formule *nepeš taḥat nepeš* n'est jamais attestée seule, mais toujours accompagnée d'expressions similaires à celles que l'on trouve en Ex 21,24 (cf. Dt 19,21 et Lv 24,20) ; en outre, comme l'a justement relevé R. ROTHENBUSCH l'énumération constituée par les v. 23b-24 correspond bien aux listes que l'on trouve dans les autres collections de lois du Proche-Orient Ancien, alors que la formule *nepeš taḥat nepeš* seule n'a pas véritablement d'équivalent²¹. Enfin, le fait que les principaux termes énumérés en 21,24 (œil et dent) soient repris dans la loi suivante, Ex 21,26-27, semble corroborer le caractère original de ce verset²².

D'autre part, même dans le cas du v. 23 il n'est pas du tout évident que l'expression *nepeš taḥat nepeš* « (une) vie pour (une) vie » fasse référence à la mise à mort soit de l'homme coupable du décès de la femme enceinte soit, alternativement, de l'un de ses parents proches (fille ou épouse), comme le prévoient notamment le Code de Hammurabi (CH § 210) ainsi que les lois médio-assyriennes (LA § 50). En effet, dans les *mišpāṭim* la sentence capitale est toujours exprimée par la formule *môt yūmat* (« il sera mis à mort »), qui fait précisément défaut dans la loi d'Ex 21,22-25. Cette observation est d'ailleurs cohérente avec le fait que notre passage est placé au sein d'une section, Ex 21,18-27, traitant de différents cas d'agressions phy-

¹⁹ Voir par exemple CRÜSEMANN, *art. cit.* (n. 7), p. 415 ; dans le même sens JÜNGLING, *art. cit.* (n. 6), p. 31-32. Comparer également JACKSON, *art. cit.* (n. 8), p. 295. D'autres auteurs envisagent une reconstruction plus complexe encore, selon laquelle le passage à la 2^e personne du singulier en Ex 21,23b indiquerait que la sanction du v. 23b est elle-même déjà secondaire ; voir notamment OTTO, *op. cit.* (n. 12), p. 29 ; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 116-122 ; et encore récemment ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 890. Néanmoins, ce critère est particulièrement fragile, et OTTO lui-même a bien montré que des formulations juridiques comportant une protase à la 3^e personne suivie par une apodose à la 2^e personne sont attestées ailleurs dans les codes de lois du Pentateuque (cf. par exemple Dt 17,8-13).

²⁰ Les termes employés en Ex 22,25 se retrouvent en effet exclusivement en Gn 4,23. Voir à ce sujet ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 888, qui commente ici : « dans une lecture synchronique du Tétrateuque, Ex XXI, 25 vient donc corriger la possibilité de vengeance illimitée décrite par Gn IV, 23, en instaurant un régime de proportionnalité entre le dommage subi et la peine infligée ».

²¹ ROTHENBUSCH, *op. cit.* (n. 11), p. 288 avec la n. 275.

²² Sur le lien entre Ex 21,22-25 et 21,26-27 au sein de la section formée par 21,18-27, voir ma discussion détaillée dans NIHAN, « Révisions sribales » (*art. cit.* [n. *]).

siques qui se distinguent des crimes mentionnés dans la section précédente, Ex 21,12-17, par le fait qu'ils ne sont précisément *pas* punis par la mise à mort du coupable²³. Dans le même sens, on relèvera que le verbe employé dans la formulation du v. 23, *wēnattātāh nepeš taḥat nepeš*, littéralement « tu donneras (une) vie pour (une) vie », désigne partout ailleurs dans cette collection le paiement d'une indemnité dans le cas d'un bien ne pouvant *pas* être remplacé, catégorie dans laquelle entrent également les dommages évoqués aux v. 23-24 ; c'est d'ailleurs aussi dans ce sens que ce verbe est employé immédiatement avant, en 21,22²⁴. En outre, ainsi que l'ont souligné plusieurs commentateurs, l'expression *ntn x taḥat x* semble correspondre à l'expression akkadienne *x kīma x nadānu(m)*, qui est utilisée dans le contexte de dispositions juridiques traitant d'indemnités financières²⁵. Comprise ainsi, l'obligation énoncée par Ex 21,23 de « donner » (*ntn*) « (une) vie pour (une) vie » (*nepeš taḥat nepeš*) pourrait être rapprochée de l'expression *napšāte umalla* employée dans les lois assyriennes (LA §§ 50 et 52), cette dernière désignant également une forme de compensation financière en cas d'homicide involontaire²⁶. Cette lecture semble d'ailleurs compatible avec le témoignage de 1 R 20,39, l'un des rares passages en dehors des codes de lois du Pentateuque (avec 2 R 10,24 et Jb 16,4) à employer la formule *nepeš taḥat nepeš*, et qui prévoit également la possibilité de remplacer la peine capitale par une compensation financière²⁷.

²³ Sur ce point, voir mes remarques sur le rapport entre les lois d'Ex 21,12-17 et 21,18-27 dans NIHAN, « révisions scribales » (*art. cit.* [n. *]).

²⁴ Voir Ex 21,19.22.30.32, et à ce sujet LIPÍŃSKI, *art. cit.* (n. 18), p. 700 ; dans le même sens WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 64 ; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 101 ; *id.*, *art. cit.* (n. 6), p. 18-19 ; LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 378 ; ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 896-897 ; ROTHENBUSCH, *op. cit.* (n.11), p. 291. Pour les biens pouvant être remplacés le code d'alliance emploie le verbe *šlm* au piel.

²⁵ Cf. déjà DAUBE, *op. cit.* (n. 7), p. 104 ; et depuis notamment JÜNGLING, *art. cit.* (n. 6), p. 19-20 ; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *op. cit.* (n. 10), p. 102 ; ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 896-897 ; ROTHENBUSCH, *op. cit.* (n. 11), p. 291.

²⁶ Comme l'ont notamment suggéré WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 64, ainsi que LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 378.

²⁷ Dans ce passage, la formule *napšēkā taḥat napšō* est employée dans le contexte de l'ordre donné à un soldat de garder un captif au prix de sa vie. CRÜSEMANN, *art. cit.* (n. 7), p. 414-415, y voit un argument pour l'hypothèse selon laquelle cette formule était comprise à l'origine au sens littéral. Cependant, dans le contexte de 1 R 20,39 la formule *nepeš taḥat nepeš* est immédiatement suivie par une clause qui introduit la possibilité d'une réparation financière : *'ō kikkar-kešep tišqōl* « ou alors tu payeras un talent d'argent ». Ce phénomène s'explique bien si le type de crime puni par la sanction *nepeš taḥat nepeš* était en réalité étroitement associé dans la pratique à la possibilité d'un arrangement entre les parties concernées sous la forme d'une compensation financière ; cf. notamment JACKSON, *op. cit.* (n. 8), p. 280-283. On peut penser que le même principe s'applique dans le cas de 2 R 10,24 ; en Job 16,4, le contexte est tout à fait différent, et cette formule n'est plus employée dans une acception juridique au sens strict.

L'expression employée en Ex 21,23 paraît donc bien faire référence au paiement d'une composition, laquelle doit être calculée en fonction de la perte effectivement subie par le mari de la femme décédée. Dans cette interprétation, la fonction de l'expression *nepeš taḥat nepeš* est alors d'établir le principe d'une stricte proportionnalité entre le dommage subi et la compensation versée, et l'on devrait traduire en réalité : « tu payeras une vie au prix (exact) d'une vie » ; cet emploi de la particule *taḥat* est d'ailleurs conforme à son usage ailleurs dans les *mišpāṭîm*, où cette particule est notamment employée dans le cas de compensations pour des dommages contre des possessions, y compris dans le contexte immédiat de notre passage (comparer 21,26-27). La suite de l'énumération au v. 24 implique que ce principe général pouvait également s'appliquer à des cas de blessures n'entraînant pas la mort de la victime mais, par exemple, la perte d'un membre, pour autant que ces blessures aient été provoquées dans des conditions analogues à celle décrite au début de la loi, comme l'a notamment soutenu LAFONT²⁸. Si cette lecture est correcte, il faut alors donner raison aux commentateurs qui, à la suite de WESTBROOK, considèrent que la loi d'Ex 21,22-25 a été classée à tort parmi les lois du Pentateuque illustrant le principe du talion²⁹.

Pour le reste, la loi d'Ex 21,22-25 ne précise pas la manière dont cette compensation était fixée, ni par qui. De toute évidence, l'objet de ce texte est de déterminer un principe général, non pas de spécifier les détails de sa mise en application. Toutefois, le fait que la précision du v. 22b selon laquelle c'est le mari qui fixe le montant de l'indemnité dans le premier cas de figure (perte du fœtus, mais sans dommages supplémentaires à la femme) ne soit *pas* répété aux v. 23-25 n'est probablement pas fortuite, et semble indiquer qu'avec le second cas de figure envisagé (perte du fœtus entraînant des dommages supplémentaires pour la femme pouvant aller jusqu'à la mort de cette dernière) nous ne sommes plus dans le domaine d'un simple arrangement entre le(s) coupable(s) et la partie lésée. Si l'on accepte l'hypothèse selon laquelle la forme verbale *wēnattātāh* au v. 23a s'adresse en réalité non plus au responsable du dommage (comme en 21,22) mais à l'autorité juridique, on peut alors comprendre que cette der-

²⁸ LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 360 : « La loi serait ainsi applicable à d'autres circonstances, pourvu qu'elles coïncident avec ce modèle », et encore p. 379. Cette lecture est préférable à celle, adoptée par une majorité de commentateurs, selon laquelle cette loi pouvait être élargie à des délits commis dans des circonstances très différentes de celles envisagées en Ex 21,22-24. Voir la liste des auteurs anciens cités par LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 379 n. 142, et encore récemment par exemple ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 898.

²⁹ Voir WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 67, où il conclut : « The passage therefore provides no information as to the existence of a talionic principle for physical injuries in Biblical law ». Comparer également les remarques sur Ex 21,22-24 de CARDASCIA, *art. cit.* (n. 1), p. 171-172 : l'interprétation d'Ex 21,22-24 au sens du talion relève d'une lecture fautive du texte.

nière a à charge de fixer le montant exact du paiement ; toutefois, il est difficile de trancher entre ces deux lectures³⁰.

Reste alors le cas de Lv 24,17-21. Ce passage fait partie d'une collection de lois en Lv 17-26 que l'on désigne classiquement sous le nom de « Code de Sainteté », bien que je préfère pour ma part l'expression « loi de sainteté ». Contrairement aux autres collections légales du Pentateuque, la loi de sainteté n'a vraisemblablement jamais été transmise de manière indépendante ; il s'agit bien plutôt d'une composition tardive, que l'on date généralement de l'époque perse (autour du 5^e siècle av. n. è.), et qui a été composée au second temple de Jérusalem par un milieu de prêtres³¹. On peut estimer, avec D. CARR, que cette collection de lois avait pour fonction première de servir à la formation d'une petite élite de fonctionnaires et de scribes rattachés au sanctuaire de Jérusalem durant l'époque perse (achéménide), et dont l'éducation était placée sous l'égide et l'autorité des prêtres de ce temple³². Comme on le verra, cette localisation socio-historique est décisive pour comprendre le sens et la fonction de Lv 24. La

³⁰ La seconde interprétation a notamment été soutenue par WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), qui considère que la forme *wēnattātāh* en 21,23a s'adresse aux autorités, responsables de la prise en charge de la compensation financière (cf. p. 67). Elle a également été adoptée depuis par LAFONT, *op. cit.* (n. 13), p. 380. La solution avancée par WESTBROOK repose entièrement sur l'hypothèse selon laquelle le terme *'āsôn* désignerait un cas de dol dont le coupable ne peut être identifié et qui incombe par conséquent aux autorités, interprétation qui a déjà été critiquée plus haut (ci-dessus, note 14). En dépit de cette critique, il demeure possible que la forme *wēnattātāh* fasse référence ici à une autorité juridique, chargée non pas de prendre en charge la compensation financière (ainsi WESTBROOK) mais d'en établir le montant. Cette solution se heurte toutefois à la difficulté, déjà relevée par SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (*op. cit.* [n. 10], p. 126-127), que le verbe *nātan* en Ex 21,19.20.22.32 a toujours le sens de « payer » une indemnité (avec le responsable du délit comme sujet du verbe), non de l'établir. On peut néanmoins balancer cette observation par la remarque que l'emploi de la forme *wēnattātāh* (2e personne du singulier) est propre à 21,23a dans le contexte d'Ex 21, ce qui pourrait éventuellement plaider pour une acception légèrement différente du verbe *nātan* de celle attestée dans les autres passages d'Ex 21 (cf. 21,19.20.22.32). Au final, il est difficile, sinon impossible, de parvenir à une conclusion assurée, et il est sans doute préférable de laisser les deux possibilités ouvertes.

³¹ Pour cette datation, voir notamment E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30, Tübingen 2000, p. 196-211 ; C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007, p. 545-559. J'adopte ici l'expression « loi de sainteté », plutôt que celle, plus usuelle, de « Code de Sainteté », dans la mesure où, contrairement au Code d'Alliance et au Code deutéronomique, cette législation n'a vraisemblablement jamais été transmise comme un document séparé mais a d'emblée été composée comme un supplément aux ch. 1-16 du Lévitique.

³² D. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford et alii 2005, spéc. p. 166-173 ; ainsi que id., « The Rise of Torah », in G.N. KNOPPERS et B.M. LEVINSON, éd., *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007, p. 39-56.

loi de Lv 24,17-21 s'inscrit dans le cadre d'un récit plus large, Lv 24,10-23, dont il y a des raisons de penser qu'il ne faisait pas partie de la première version de la loi de sainteté mais a été ajouté ultérieurement à cette dernière ; toutefois, cette question n'est pas décisive pour la discussion qui suit, et peut être laissée de côté ici³³.

Des trois passages attestant la soi-disant formule du talion, Lv 24 est sans doute le plus complexe et celui qui a le moins bien été compris. Plusieurs commentateurs, tels que L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, ont été induits en erreur par le fait que ce passage reprend en grande partie le vocabulaire d'Ex 21,22-25 ; ils en ont conclu, un peu rapidement, que la formulation utilisée en Lv 24 devait également désigner une forme de composition en cas d'agression physique comme déjà en Ex 21³⁴. Or cette lecture me paraît exclue par la formulation même des versets 17-21. Certes, l'expression d'Ex 21,23b-24 « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent » est reprise de manière quasiment littérale en Lv 24,17-21, mais elle est désormais encadrée par deux séries de prescriptions arrangées de manière concentrique (v. 17-18 et 21 et v. 19-20) qui indiquent clairement que cette formule doit être entendue ici dans un sens *littéral*. La première série de prescriptions, aux v. 17-18, établit un contraste entre la mise à mort d'un être humain (homicide) et celle d'un animal (thériocide), et se conclut par la reprise de la formule *nepeš taḥat nepeš* « une vie à la place d'une vie » ; de manière significative, la formulation du v. 17, *wē'īš kī yakkeh kōl-nepeš 'ādām mōt yūmāt*, reprend en la développant la prescription centrale d'Ex 21,12 : *makkeh 'īš wāmēt mōt yūmāt* « celui qui frappe un homme, et que ce dernier meure, sera mis à mort », laquelle – dans le Code d'Alliance – posait le principe général du talion en cas d'homicide³⁵. La

³³ Pour une discussion plus détaillée de cette question, ainsi que de l'unité littéraire de Lv 24,10-23, voir NIHAN, « Murder, Blasphemy and Sacral Law » (*art. cit.* [n. *]), p. 212ss.

³⁴ Voir SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *art. cit.* (n. 6), p. 169-171 ; similairement par exemple K. GRÜN WALDT, *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (BZAW 271), Berlin/New York 1999, p. 306-308 ; et de manière plus hésitante ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 905. Comparer par contre WESTBROOK, *art. cit.* (n. 8), p. 68-69, qui conclut à juste titre : « The law unambiguously demands literal retaliation » (p. 68) et relève que cette divergence avec Ex 21,22-25 ne peut s'expliquer que par le fait que Lv 24,17-21 reprend le langage de cette loi pour en réviser profondément le sens et la fonction. Toutefois, il demeure vague sur les raisons de cette révision, si ce n'est pour suggérer qu'elle serait à mettre en rapport avec la réticence de la tradition « sacerdotale » à accepter le versement d'une compensation financière en cas d'homicide (cf. Nb 35,31-32). Outre que cette explication ne tient pas compte du problème de la chronologie relative entre Lv 24 et Nb 35, elle ne fait que repousser le problème puisqu'elle n'explique pas les raisons de cette spécificité de la tradition sacerdotale dans le Pentateuque. Sur cette problématique voir ci-dessous.

³⁵ En Lv 24,17, la formulation casuistique est plus développée et, surtout, Lv 24,17 introduit désormais l'expression typiquement sacerdotale *kōl-nepeš 'ādām*, dont la fonction semble notamment être de renvoyer à Gn 9,3-6. Sur ce renvoi et sa signification dans le contexte de Lv 24, voir ci-dessous.

distinction entre ces deux cas de figure réside dans le fait que *seule la vie animale fait désormais l'objet d'une composition* (avec le verbe *šillēm*), *mais non la vie humaine*³⁶ ; ce point est encore souligné plus loin, au v. 21, par l'affirmation suivante : « Qui frappe un animal (à mort) devra le restituer ; qui frappe un homme (à mort) devra être mis à mort »³⁷. Ensemble, les v. 17-18 et 21 forment un cadre autour des v. 19-20, qui concernent pour leur part les blessures non mortelles (y compris les mutilations) infligées par un être humain (*'ādām*) à un autre³⁸ ; dans ce contexte, la suite de la maxime « œil pour œil, dent pour dent » est également reprise dans la première moitié du v. 20, mais en étant désormais encadrée par une double affirmation, aux v. 19 et 20b, selon laquelle le coupable doit se voir infliger la même blessure que celle qu'il a fait subir à sa victime : « comme il a fait (ou infligé), c'est ainsi qu'il lui sera fait (ou infligé) ». La fonction de ce phénomène est ainsi d'établir sans doute possible que l'expression *taḥat* doit être *exclusivement* entendue ici au sens d'une sanction physique *quantitativement* proportionnelle au dommage infligé, et non au sens d'une compensation *qualitativement* proportionnelle à ce dommage (cf. *ka'ašer 'āsāh kēn yē'āseh lô*, v. 19b, et *kēn yinnāten bô*, v. 20b). En outre, l'expression « œil pour œil, dent pour dent » est désormais complétée au v. 20a par l'ajout du terme *šeber* « fracture » qui semble repris pour sa part de Lv 21,19, et qui a peut-être pour fonction de souligner l'importance de l'intégrité physique de la victime, puisque Lv 21,19 fait partie d'une loi qui établit déjà un lien entre l'intégrité physique et la sainteté en affirmant que

³⁶ Il est difficile de savoir si la loi fait référence ici au remplacement de l'animal par un autre, à une compensation financière, ou aux deux options. Le verbe *šlm* piel a déjà ces deux acceptions dans le code d'alliance, comparer Ex 21,34 (compensation financière) et 21,36 (remplacement d'un animal par un autre). On peut penser que c'est également le cas ici, et que le scribe responsable de la composition de Lv 24,10-23 n'a pas jugé nécessaire de préciser le sens de *šlm* piel parce qu'il suivait tacitement l'usage déjà établi par le Code d'Alliance.

³⁷ Bien que le TM et le Sam omettent la précision *wāmēt* « et il meurt » après la mention du coup infligé à une personne ou un animal (Lv 24,17a.18a.21a.21b), le caractère léthal de la blessure est clairement indiqué tant par la sentence du v. 17 que par le contexte général des v. 17-21, lesquels distinguent entre blessures mortelles (v. 17.21b) et non mortelles (v. 19.20b). De manière très intéressante, cette précision est toutefois suppléée dans le texte de la LXX, lequel ajoute systématiquement après *παράσσω* (expression qui traduit l'hébreu *nkh*) la phrase *καὶ ἀποθάνῃ* « et il meurt » (Lv 24,17.18.21), laquelle rend déjà l'expression hébraïque *wāmēt* en Ex 21,12 LXX. S'il est douteux que ce « plus » préservé par la LXX soit original en Lv 24,17-21, ce phénomène est néanmoins intéressant dans la mesure où il semble indiquer que pour le traducteur grec, la dépendance de Lv 24,17 à l'égard d'Ex 21,12 était encore manifeste. Pour une analyse plus détaillée de ce phénomène, voir NIHAN, « Murder, Blasphemy and Sacral Law » (*art. cit.* [n. *]).

³⁸ On rappellera ici que dans la tradition dite « sacerdotale », dont Lv 17-26 fait partie, le terme *'ādām* désigne l'être humain en général, et non l'homme spécifiquement.

les prêtres souffrant d'infirmités physiques ne sont pas autorisés à s'approcher de l'autel pour offrir des sacrifices (cf. Lv 21,16-23)³⁹.

L'organisation concentrique de Lv 24,17-21, qui a souvent été relevée par les commentateurs, peut être résumée par le schéma suivant⁴⁰. Le texte grec (G) présente quelques différences significatives avec le texte massorétique (M), qui sont également signalées ci-dessous⁴¹.

A 17 Quiconque frappe (G : et tue) tout être humain (*kōl-nepeš 'ādām*) sera mis à mort.

B 18 Celui qui frappe (G : et tue) un animal (*nepeš-bēhēmāh*) donnera compensation – (une) vie pour (une) vie (*nepeš taḥat t nepeš*).

C 19 Quiconque inflige (*ntn*) une infirmité (*mûm*) à un autre : comme il a fait, c'est ainsi qu'il lui sera fait (*ka'ašer 'āsāh kēn yē'āseh lô*) –

X 20a fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent (*šebe taḥat šeber 'ayin taḥat 'ayin šēn taḥat šēn*) ;

C' 20b comme il a infligé (*ntn*) une infirmité (*mûm*) à un être humain (*'ādām*), c'est ainsi qu'il lui sera infligé (*kēn yinnāten bô*).

B' 21a Qui frappe un animal donnera compensation (> G) ;

A' 21b mais qui frappe (G : et tue) un être humain sera mis à mort

Comme on le voit, si la loi de Lv 24 reprend les termes d'Ex 21, c'est, en réalité, pour opérer une révision subtile mais néanmoins radicale de cette

³⁹ *šeber* I « fracture » (à distinguer de *šeber* II « céréales ») n'apparaît dans l'ensemble du Pentateuque que dans ces deux passages; en outre, tant en Lv 21,19 qu'en 24,20 ce terme est combiné avec le terme *mûm* « infirmité ». Compte tenu de la proximité entre ces deux passages, la possibilité d'une référence à Lv 21,19 en 24,20 paraît donc vraisemblable, comme le soutiennent de nombreux commentateurs. La raison de la mention de ce terme en Lv 24,20 fait l'objet d'un débat considérable chez les commentateurs, dans lequel il n'est pas possible (ni d'ailleurs nécessaire) d'entrer ici en détail.

⁴⁰ Comparer par exemple A. RUWE, « Heiligkeitsgesetz » und « Priesterschrift » : *literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Levitikus 17-26*, FAT 26, Tübingen 1999, p. 328-330. D'autres critiques ont suggéré d'étendre cette structure au-delà des seuls v. 17-21, voir encore récemment T.M. WILLIS, « Blasphemy, Talion, and Chiasmus: The Marriage of Form and Content in Lev 24:13-23 », *Bib* 90, 2009, p. 68-74. Toutefois, cette structuration me paraît discutable, notamment dans la mesure où (a) les parallèles identifiés au sein des v. 10-23 (ou, selon certains, 13-23) sont peu convaincants et (b) elle tend à niveler la cohérence interne des différentes sous-parties de ce récit. Sur ce point, je rejoins largement les critiques déjà émises par S.T. KAMIONKOWSKI, « Leviticus 24,10-23 in Light of H's Concept of Holiness », in S. SHECTMAN & J. BADEN éd., *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95), Zürich 2009, p. 73-86, ainsi que par S. CHAVEL dans sa petite étude pour le commentaire de J. MILGROM, *Leviticus 23-27 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3B), New York et al. 2001, p. 2140-2145.

⁴¹ Outre le fait, déjà mentionné, que le texte grec supplée systématiquement la précision καὶ ἀποθάνη « et il meurt » en Lv 24,17.18.21 (voir ci-dessus, note 37), l'autre différence majeur avec le TM (et Sam) concerne l'absence du v. 21a dans la LXX ; à mon sens, il pourrait s'agir là d'une omission causée par un *homoioarcton* (de *ûmak-keh* à *ûmakkeh*).

loi. Cette révision n'abolit pas simplement l'usage de la formule traditionnelle « vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent » pour désigner la composition, volontaire ou légale, mais la réserve désormais aux coups et blessures infligés aux *animaux* domestiques ; pour les êtres humains, par contre, la composition en cas d'agression physique est exclue, et la seule forme de réparation possible réside dans l'application d'une peine strictement identique au dommage infligé (autrement dit, le talion). La réécriture d'Ex 21 en Lv 24 représente en ce sens un exemple typique d'un procédé scribal bien attesté ailleurs dans les lois du Pentateuque et qui a été désigné sous le nom de « transformation lemmatique » : la nouvelle loi (ici, Lv 24) se substitue à l'ancienne (ici, Ex 21) en reprenant ses propositions principales (ses lemmes), qu'elle décontextualise et recontextualise pour leur donner une signification nouvelle⁴². En outre, cette transformation de la formule d'équivalence d'Ex 21,23b-24 en Lv 24,19-20 est mise en rapport, dans le contexte de Lv 24,17-21, avec la reprise d'un autre passage du Code d'Alliance, Ex 21,12 (cf. Lv 24,17), qui prévoyait déjà la peine de mort en cas d'homicide prémédité, de sorte que la révision d'Ex 21,22-25 en Lv 24 se présente comme résultant de l'extension du principe général de stricte proportionnalité quantitative entre le dommage subi par la victime et celui infligé au coupable à *l'ensemble* des dommages physiques (et non plus seulement aux homicides prémédités, comme en Ex 21,12)⁴³. Par contre-coup, l'application même de ce procédé de transformation lemmatique semble confirmer qu'à l'époque de la composition de Lv 24 (autrement dit à l'époque perse), l'interprétation de la formule d'Ex 21 au sens de la composition, et non du talion, devait (encore) correspondre à la pratique courante.

Selon la lecture proposée ici, Lv 24 représente, par conséquent, la première attestation claire dans la tradition légale de l'Israël ancien d'une conception du talion étendue à *l'ensemble* des cas d'atteinte à l'intégrité physique, en révision d'une pratique qui, sauf dans les cas d'homicide prémédité, semble avoir été le plus souvent dans le sens d'une compensation versée par le coupable à la victime ou à la famille de cette dernière, et qui devait encore être la pratique en vigueur à l'époque de la rédaction de

⁴² Sur la « transformation lemmatique », voir B.M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, New York 1997, p. 36-38 (à propos de Dt 12,20-28) et *passim*. LEVINSON conclut à juste titre que les auteurs du Deutéronome voyaient le lemme (ici la loi du code d'alliance autorisant une pluralité d'autels, Ex 20,22-26) de manière « atomistique » et commente à cet égard : « legal and textual authority operates at the level of individual words that, even when recontextualized, retain their operative force » (p. 46). La même observation vaut *mutatis mutandis* pour la révision de la formule d'équivalence d'Ex 21,23b-24 en Lv 24,17-21.

⁴³ En d'autres termes, cela signifie que la révision de la loi d'Ex 21,22-25 en Lv 24,17-21 s'appuie sur un autre passage du code d'alliance (Ex 21,12, repris en Lv 24,17.21b) pour autoriser et légitimer cette révision, en étendant le principe mis en œuvre par Ex 21,12 à la formule d'Ex 21,23b-24 à travers un processus complexe de décontextualisation et de recontextualisation narratives.

la loi de sainteté. Cette conclusion soulève, bien sûr, la question de savoir ce qui a pu motiver les prêtres du second temple de Jérusalem à introduire une telle révision du droit coutumier de l'Israël ancien en matière pénale.

Pour comprendre ce point, il convient de relever que la loi sur le talion est insérée dans le prolongement d'une loi qui sanctionne le blasphème contre la divinité tutélaire d'Israël, Yhwh, aux v. 15-16. Comme dans le cas d'Ex 21, le récit de Lv 24,10-23 débute par la mention d'une rixe entre deux hommes, dont l'un est décrit comme un « Israélite » (*ʾiṣ hayyiṣrēʾēlī*) alors que son adversaire est de mère israélite mais de père égyptien (*ben-ʾiṣ miṣrī*). En Lv 24, toutefois, la rixe ne débouche pas sur une blessure physique infligée à un tiers, mais sur une offense contre la divinité, dont le responsable est l'homme d'ascendance mixte (v. 11a). La nature précise de cette offense soulève un problème d'interprétation important. Dans la phrase *wayyiqqob ben-hā-ʾiṣṣāh hayyiṣrēʾēlīt ʾet-haššēm wayyēqallēl*, il faut vraisemblablement comprendre que le verbe *nqb*, dont le sens premier est « percer », désigne une manière irrévérencieuse voire insultante de prononcer le nom de la divinité – la mention d'insultes étant d'ailleurs parfaitement en cohérence avec la situation décrite au v. 10 (une rixe entre deux hommes)⁴⁴. Ce verbe est ensuite qualifié par le verbe *qll*, qui en précise le sens⁴⁵ ; ce dernier verbe est souvent rendu par « maudire » mais il faut plutôt l'interpréter ici comme un antonyme de *kbd* piel (« honorer ») : manquer de respect, voire déshonorer (cf. *qullulu* en akkadien)⁴⁶. On peut

⁴⁴ Voir 2 R 12,10; 2 R 18,21 // Es 36,6, etc. Dans plusieurs passages de la BH, cependant, le niph'al est employé avec l'expression *bēšēmōt* pour signifier « être désigné par son nom » (Nb 1,17 ; Esd 8,20 ; 1 Ch 12,32 ; 16,41 ; 2 Ch 28,15 ; 31,19) et en Es 62,2, le qal de *nqb* est employé avec le terme *šēm* dans le sens de « prononcer ». Selon toute vraisemblance, l'emploi de *nqb* qal en Lv 24 combine ces deux acceptions : l'homme prononce le nom de la divinité, mais de manière irrévérencieuse, comme s'il le « perceait » métaphoriquement. Cette interprétation est désormais celle acceptée dans plusieurs études récentes : comparer R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, AOAT 313, Münster 2004, p. 124 ; S. TISHCHENKO, « To Curse God? Some Remarks on Jacob Milgrom's Interpretation of Lev 24:10-16, 23 », *BabBib* 3, 2006, p. 545-550 ; ainsi que KAMIONKOWSKI, *art. cit.* (n. 40), spéc. p. 79-80. L'interprétation alternative, qui voit dans ce passage la première attestation d'une simple interdiction de prononcer le nom de la divinité (ainsi J.B. GABEL & C.B. WHEELER, « The Redactor's Hand in the Blasphemy Pericope of Leviticus XXIV », VT 30, 1980, p. 227-229) est beaucoup moins vraisemblable.

⁴⁵ À mon sens, il convient de comprendre le *waw* devant *qillēl* comme un *waw* consécutif qui relie cette forme verbale à *wayyiqqob* de sorte que *wayyēqallēl* vient désormais préciser le sens de *nqb*, comme l'a récemment soutenu TISHCHENKO, *art. cit.* (n. 44), p. 544-545. Cette interprétation permet notamment d'expliquer l'absence d'objet après *nqb*, puisque *nqb* est ici modifié par l'expression *wayyēqallēl* qui suit. D'autres commentateurs préfèrent considérer que l'objet de *nqb* est sous-entendu (ainsi par exemple MILGROM, *op. cit.* [n. 40], p. 2108), ou que *nqb* est employé ici de manière intransitive : H. C. BRICHTO, *The Problem of « Curse » in the Hebrew Bible*, SBLMS 16, Philadelphia, 1963, p. 146. Toutefois, ces solutions sont moins satisfaisantes d'un point de vue syntaxique.

⁴⁶ Cf. J. SCHARBERT, « ללך, *qll* », TDOT 13, Grand Rapids 2004, p. 37-44, spéc. p. 38-39 : le sens premier du verbe *qll* est « to be small, light, easy » et au piel « to make small,

ainsi restituer le v. 11a de la manière suivante : « *le fils de la femme israélite prononça le nom de la divinité (d'une manière insultante), de manière à le déshonorer* ». Le coupable est alors amené devant Moïse, lequel consulte la divinité (cf. l'expression '*al-pî yhw*', v. 12b) et reçoit un oracle selon lequel le coupable doit être lapidé par l'ensemble de la communauté (*kol-hā'ēdāh*) après que les témoins du blasphème ont posé leurs mains sur la tête du coupable⁴⁷. L'exécution de cette sentence, rapportée à la fin du récit (v. 23), est précédée par deux séries de prescriptions : l'une porte sur le blasphème (v. 15-16), l'autre sur la loi du talion qui vient d'être discutée (v. 17-22). La loi sur le blasphème des v. 15 et 16 reprend le langage du v. 11a, mais en distribuant désormais les verbes *nqb* et *qll* dans deux formulations distinctes : la personne qui déshonore (*qll*) la divinité doit « porter sa faute » – expression qui fait vraisemblablement référence à une sanction future par la divinité –, alors que celle qui prononce son nom de manière dérogatoire (*nqb*) doit être mise à mort en étant lapidée⁴⁸. Apparemment, il faut comprendre que seul le fait d'insulter la divinité *en prononçant effectivement son nom* doit être sanctionné par la peine capitale (la lapidation) ; dans le cas d'une personne qui insulte la divinité, mais sans prononcer son nom, la sentence est laissée au bon vouloir de la divinité elle-même⁴⁹.

deprive someone of their status or importance (through words or actions), make contemptible » et, par extension, « dishonor, disrespect ». Cf. également dans le même sens TISHCHENKO, *art. cit.* (n. 44). En akkadien, la racine *qalālu* (I) au thème G signifie « to be, become light, weak, slight », et au thème D (*qullulu*) « to despise, humiliate, dishonor » à propos d'une personne ; cf. CAD, s.v. *qalālu*, p. 55-58. Ce sens est notamment attesté dans les deux prescriptions du Pentateuque concernant le respect des parents (Ex 21,17 et Lv 20,9), dont l'instruction de Lv 24,15b semble d'ailleurs s'inspirer ; comparer Lv 24,15b avec Lv 20,9, qui reprend lui-même Ex 21,17.

⁴⁷ Ce geste a vraisemblablement pour fonction de signaler que les témoins attestent de la culpabilité effective du blasphémateur ; voir par exemple D. WRIGHT, « רגמ, *rgm* », TDOT 13, Grand Rapids 2004, p. 324-326, spéc. 325. Le fait que Moïse recourt à un oracle s'explique vraisemblablement par le fait que la législation antérieure ne prévoit aucune sanction pour le blasphème, même si elle contient déjà une interdiction générale contre le fait de « déshonorer » la divinité (Ex 22,17a : '*elohim lo' tēqallēl*'). En outre, cette législation ne précise pas non plus dans quelle mesure cet interdit s'applique ou non aux membres de la communauté dont l'ascendance n'est pas (ou, comme ici, pas exclusivement) israélite. En ce sens, l'insistance du récit sur l'ascendance « mixte » du coupable sert vraisemblablement une double fonction : elle prépare l'affirmation dans la suite du texte (v. 16b) selon laquelle la loi sur le blasphème s'applique aussi bien à l'autochtone (*'ezrahī*) qu'à l'immigré (*gēr*), tout en évitant d'introduire dans le Pentateuque un récit qui rapporterait un cas de blasphème d'un Israélite. Sur la signification de ces deux catégories dans le contexte de la législation de Lv 24, voir ci-dessous.

⁴⁸ Sur le sens de l'expression « porter sa faute » ou « son péché », voir notamment B. WELLS, *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes*, BZAR 4, Wiesbaden 2004, p. 73-78.

⁴⁹ Dans cette lecture, il convient par conséquent de rendre les v. 15b et 16a de la manière suivante : « (15b) Toute personne qui déshonore son dieu portera sa faute, (16a) mais celui qui prononce le nom de Yhwh sera mis à mort : toute la communauté le lapidera ». Au v. 15b, la LXX simplifie en supprimant le pronom suffixe 3msg et

Le lien entre les deux séries de prescriptions en 24,15-16 et 17-22 a souvent été mal compris par les commentateurs, et certains ont même estimé que ces lois avaient été rassemblées de manière artificielle⁵⁰. Cette lecture est pourtant déjà contredite par la présence d'éléments qui unissent les deux lois, en particulier le fait que toutes deux traitent de crimes qui sont sanctionnés par la peine capitale (avec la formule caractéristique *môt yûmât*, répétée en 24,16a et 24,17b), et qu'elles s'appliquent aussi bien à l'autochtone ('ezra') qu'à l'immigré (*gēr*) ; comparer 24,16 et 24,22. La mention conjointe de ces deux catégories sociales n'est pas fortuite : comme l'avaient déjà montré M. WEINFELD et J. MILGROM, cette mention intervient systématiquement dans la loi de sainteté en référence à des interdits fondamentaux dont la transgression menace soit de profaner le sanctuaire central, soit de souiller la terre du pays⁵¹. Dans le cas du blasphème du nom divin, l'application de la loi des v. 15-16 à l'immigré – et non au seul autochtone – fait immédiatement sens, dans la mesure où la loi de sainteté considère le nom divin comme étant sacré (cf. notamment Lv 20,3), l'usage blasphématoire du nom propre de la divinité représentant alors une forme de sacrilège. Dans le cas de la loi sur le talion en 24,17-22, il est possible que l'auteur présuppose déjà l'idée selon laquelle le sang versé lors d'un meurtre souille la terre d'Israël, idée que l'on trouve explicitement affirmée en Nb 35,33-34 ; toutefois, cette notion n'est pas expli-

en lisant simplement : Θεός. Toutefois, le choix du pronom suffixe dans le TM et le PSam est probablement délibéré ; il indique que la divinité en question peut désigner aussi bien la divinité vénérée par les Israélites (Yhwh) que les dieux vénérés par les immigrés résidant dans le pays, à qui les lois sur le blasphème s'appliquent également comme le précise le v. 16b.

⁵⁰ Voir encore récemment R.R. HUTTON, « Narrative in Leviticus: The Case of the Blaspheming Son (Lev 24,10-23) », *ZAR* 3, 1997, p. 145-163. D'autres commentateurs reconnaissent que le lien entre les prescriptions des v. 15-16 et 17-21 est original, mais considèrent que le rattachement de ces prescriptions au récit des v. 10-14 est quant à lui artificiel ; voir p. ex. GRÜNWALDT, *op. cit.* (n. 34), p. 92ss. ; RUWE, *op. cit.* (n. 40), p. 56-57.70-71. Toutefois, la loi sur le blasphème des v. 15-16 est difficilement dissociable du récit des v. 10-14, dont elle reprend non seulement la thématique mais aussi le langage, et il est préférable de considérer l'unité formée par Lv 24,10-23 comme un texte certes complexe et sophistiqué, mais néanmoins cohérent sur le plan littéraire.

⁵¹ M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 1972, p. 227-232 ; MILGROM, *op. cit.* (n. 40), p. 1417-1419. Leur position a été adoptée depuis par plusieurs commentateurs : cf. notamment J. JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VT.Sup 67, Leiden 1996, p. 66-70.205 ; et plus récemment M. ZEHNDER, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des « Fremden » im Licht antiker Quellen*, BWANT 168, Stuttgart 2005, p. 329. Je la discute également de manière détaillée dans C. NIHAN, « Resident Aliens and Natives in the Holiness Legislation », in R. ACHENBACH, R. ALBERTZ et J. WÖHRLE éd., *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, BZAR 16, Wiesbaden 2011, p. 111-134, spécialement 124-129. L'interprétation classique qui voit dans la mise en parallèle de l'autochtone et de l'immigré une tendance « démocratique » ou « égalitaire » à l'œuvre dans la loi de sainteté est erronée, et doit être abandonnée.

cite dans le contexte de Lv 24 et – surtout – elle ne rend pas compte de la mention des blessures non mortelles à côté de l'homicide, ni n'explique véritablement l'association entre talion et blasphème. Il est plus probable que le rapprochement qui est opéré ici entre les atteintes à l'intégrité physique et le sacrilège doit être mis en rapport avec la tradition spécifique aux prêtres du sanctuaire central de Jérusalem selon laquelle l'être humain – et non plus le roi, comme dans la tradition mésopotamienne – est le *šelem* 'elohîm, terme qu'il faut rapprocher de l'accadien *šalmu* (II) et qui désigne ici l'« effigie » de la divinité sur terre⁵². Selon cette conception, verser le sang d'un être humain revient par conséquent à porter atteinte à la divinité elle-même, crime qui ne peut être réparé que par le sang du coupable, comme le précise déjà un passage du chapitre 9 de la Genèse (Gn 9,5-6) qui relève de la même tradition sacerdotale⁵³. En Lv 24, ce principe général est désormais étendu à l'ensemble des formes d'atteinte à l'intégrité physique, et la dimension proprement *sacrilege* de ces atteintes est explicitement soulignée par la mise en parallèle de la loi sur le talion avec celle sur le blasphème.

On a donc affaire en Lv 24 à une réinterprétation des atteintes à l'intégrité physique comme une forme de sacrilège, réinterprétation qui

⁵² La référence au roi comme *šalmu* du dieu se retrouve notamment dans plusieurs documents médio- et néo-assyriens, tels que par exemple l'épopée de Tukulti-Ninurta I (l. 16), ou la lettre d'un fonctionnaire royal (Adad-šumu-ušur) à Asarhaddon. Voir à ce sujet P. MACHINIST, « Kingship and Divinity in Imperial Assyria », in G.M. BECKMAN et T.J. LEWIS éd., *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, BJSt 346, Providence 2006, p. 152-188, spéc. 170-182.

⁵³ Dans la Genèse, le concept de *šelem* 'elohîm réappliqué à l'être humain est employé pour la première fois dans le contexte du récit de la création (Gn 1,26.27 ; cf. encore 5,1-2). De manière très significative, il est employé encore une fois en Gn 9,6 afin de motiver le principe général de la peine capitale en cas d'homicide : *šopēk dam hā'ādām bā'ādām dāmō yiššāpēk | kī bēšelem 'elohîm 'āsāh 'et-hā'ādām*. L'idée selon laquelle la loi de Lv 24,17-22 est à comprendre en référence à Gn 9,3-6 semble d'autant plus vraisemblable que l'expression *nepeš 'ādām* introduite lors de la reprise d'Ex 21,12 en Lv 24,17 n'apparaît jusque-là qu'une seule fois dans le récit du Pentateuque, et ce précisément en Gn 9,5. Pour une conception similaire, selon laquelle la promulgation du talion en Lv 24,17-21 est à mettre en rapport avec la notion des humains créés à l'« image » ou la ressemblance de la divinité, voir notamment D. LUCIANI, *Sainteté et pardon. Vol. 1 : Structure littéraire du Lévitique*, BETL 185, Leuven 2005, p. 176 ; KAMIONKOWSKI, *art. cit.* (n. 40), p. 81-82 ; et tout particulièrement S. CHAVEL in MILGROM, *op. cit.* (n. 40), p. 2140-2145. CHAVEL a bien compris l'importance de l'association entre blasphème et meurtre pour l'interprétation de Lv 24, mais il en conclut que la fonction de cette association serait d'identifier le blasphème à une forme de « déicide », interprétation qui me paraît peu convaincante et ne permet de toute façon pas de rendre compte de la mention des blessures non mortelles à côté de l'homicide en 24,17-21. À mon sens, cette association a bien plutôt pour effet de réinterpréter et de reconceptualiser le meurtre comme une forme de sacrilège comparable au blasphème. Cette lecture, contrairement à celle de CHAVEL, permet notamment de rendre compte de l'arrangement des v. 15-16 et 17-21, dans la mesure où les lois concernant l'homicide et les autres formes de blessures non mortelles sont clairement présentées comme un prolongement de la loi sur le blasphème.

justifie le refus de la composition et l'application du talion pour ce type de délit. Ce procédé scribal ne relève pas d'un simple jeu savant ou d'un exercice théologique de la part des auteurs sacerdotaux de la loi de sainteté. Plusieurs textes, dont notamment la législation de Lv 5, suggèrent clairement que les cas de sacrilège – et plus généralement sans doute l'ensemble du droit sacré – relevaient à l'époque perse essentiellement, sinon exclusivement, de la compétence des sanctuaires centraux (Jérusalem et Garizim), en tout cas pour ce qui est des communautés vivant en Judée et en Samarie⁵⁴. En produisant une loi comme celle de Lv 24, les familles sacerdotales qui contrôlent ces sanctuaires à l'époque perse cherchent ainsi à imposer la conception selon laquelle les atteintes à l'intégrité physique relèvent de la compétence du sanctuaire central, autrement dit à subordonner le domaine pénal au domaine sacré ; corrélativement, cette conception implique que le droit de verser le sang est désormais présenté comme une prérogative du sanctuaire central. On est là au cœur d'un dispositif tout à fait fondamental à cette époque, que l'on retrouve dans d'autres lois tardives du Pentateuque telles que la loi sur l'homicide non prémédité de Nb 35⁵⁵, dispositif que l'on pourrait qualifier de « sacralisation » du droit et qui reflète le rôle socio-culturel croissant occupé par l'institution du temple à Jérusalem et dans ses environs immédiats après la disparition de la monarchie locale. Il convient de préciser que la Judée de l'époque perse n'est pas, ou pas encore, une théocratie au sens où Josèphe définit ce terme dans son *Contre Apion*⁵⁶, et il est douteux que les prêtres du second temple de Jérusalem

⁵⁴ Voir Lv 5,14-26 : en cas de sacrilège (hébreu *m'ṭ*), le coupable doit apporter à titre de réparation un bélier au sanctuaire, afin que le prêtre en fasse un sacrifice de « réparation » (*'āšām*). En principe, cette possibilité de réparation ne s'applique qu'aux sacrilèges commis par inadvertance (*bišgāgāh*), cf. 5,15.17 ; toutefois, le dernier passage de cette loi, en 5,20-26, envisage déjà un élargissement à une catégorie de crimes plus généraux (voir l'énumération des v. 21-22).

⁵⁵ La législation de Nb 35,9-34 reprend, développe et corrige les lois antérieures d'Ex 21,13-14 et Dt 19,1-13 sur les villes de refuge en cas d'homicide non prémédité en introduisant la notion d'homicide par inadvertance, *bišgāgāh* (Nb 35,11.15 et encore Jos 20,3). En ce sens, cette législation complète également la loi générale sur l'homicide de Lv 24,17-21, laquelle assimile l'homicide à une forme de sacrilège mais n'aborde pas la question du caractère volontaire ou non volontaire de l'homicide, dans une perspective qui demeure toutefois compatible avec le principe général exposé en Lv 5,14-16, selon lequel il n'y a – en principe – de réparation ou de compensation possible qu'en cas de sacrilège commis par inadvertance (voir la note précédente). En outre, Nb 35 précise que la durée du séjour du meurtrier ayant trouvé asile dans une ville de refuge s'étend « jusqu'à la mort du grand prêtre consacré par l'huile sainte » (35,26, cf. encore 35,28.32), ce qui a pour effet d'aligner désormais la temporalité en matière de droit pénal sur la succession des grands prêtres des sanctuaires centraux de Jérusalem (pour les habitants de Judée) et du Garizim (pour les habitants de Samarie). Sur la composition de Nb 35 en lien avec l'édition finale du Pentateuque, voir notamment R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden 2003, p. 598-600.

⁵⁶ Voir C. Ap. 2, 165, où Josèphe définit la théocratie comme la forme de gouvernement qui attribue à Dieu l'autorité souveraine (*archè*) et la force (*krátos*), et 2, 185, où il

étaient déjà en mesure de faire appliquer le talion de manière systématique dans le contexte de l'époque perse⁵⁷. En ce sens, la loi sur le talion de Lv 24 est avant tout un texte programmatique, destiné à souligner le rôle central du sanctuaire dans l'organisation sociale, légale et politique de l'Israël post-monarchique.

Je conclurai par une brève remarque. J'ai cherché à montrer ici que, contrairement à une idée reçue, le talion dans les traditions légales de l'Israël ancien n'est pas la survivance d'une coutume archaïque mais reflète au contraire une innovation tardive, qui est à mettre en rapport avec l'implication croissante du sanctuaire de Jérusalem dans le droit coutumier local à l'époque perse. En dehors de Lv 24, le talion n'est pas véritablement attesté dans les traditions légales de l'Israël ancien à l'époque pré-hellénistique, et – de manière générale – les peines de mutilation sont par ailleurs quasiment absentes de ces traditions. La soi-disant maxime du talion (« vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent ») désignait à l'origine une forme d'indemnisation dans des cas de blessures infligées de manière involontaire, comme le montre l'étude d'Ex 21, et c'est cet usage qui semble encore prédominer à l'époque de la rédaction de Lv 24, soit vers le 5^e siècle av. n. è. La transformation qui s'opère en Lv 24, et qui consiste à réviser la loi plus ancienne d'Ex 21 pour remplacer la composition par le talion, est elle-même légitimée par l'introduction d'un interdit propre à la tradition sacerdotale de Jérusalem, interdit qui identifie le sang versé, dans le cas d'une personne, à une forme de sacrilège contre la divinité comparable au blasphème, qui relève de la compétence du sanctuaire et de ses fonctionnaires. À ce titre, l'exemple du talion dans les codes de lois bibliques nous invite à une approche des concepts d'interdits, de transgression et de sanction dans les sociétés de l'Antiquité qui envisagent ces catégories centrales non pas comme des catégories mobiles et dynamiques, ne pouvant être comprises qu'à la lumière des transformations sociales, économiques et institutionnelles auxquelles elles sont liées, et dont elles sont le reflet.

précise que la constitution mosaïque « charge les prêtres d'administrer au nom de tous les affaires les plus importantes et confie au grand prêtre à son tour la direction des autres prêtres » (FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, texte établi et annoté par T. REINACH et traduction par L. BLUM, Paris, Belles Lettres, 1972).

⁵⁷ Cf. à ce sujet la remarque pertinente d'ARTUS, *art. cit.* (n. 2), p. 905. Sur le rôle effectif des prêtres dans l'administration de la province de Judée à l'époque perse, voir notamment L.S. FRIED, *The Priest and the Great King, Temple-Palace Relations in the Persian Empire*, Biblical and Judaic Studies 10, Winona Lake 2004, p. 156-223, ainsi que D. ROOKE, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000, p. 219-237, bien que cette dernière tende à mon sens à sous-évaluer le rôle croissant des prêtres de Judée et de Samarie dans le contexte de l'époque perse tardive (IV^e s. av. n.è.).

LE SABBAT ET LE SANG À PROPOS DE DEUX TABOUS MAJEURS DU JUDAÏSME DE L'ÉPOQUE PERSE

Alfred Marx,
Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg

La notion de tabou est utilisée de manière très fluctuante¹. Et même si l'on s'en tient à une définition minimale du tabou, à savoir un interdit qui se rattache d'une manière ou d'une autre à une transcendance qui veille à son respect et sanctionne les contrevenants, cette notion reste très élastique et recouvre un large éventail. Dans la Bible hébraïque, elle peut s'appliquer à tous les interdits imposés par la divinité. Elle porte aussi bien sur des interdits qui remontent à la nuit des temps, aux origines même de l'humanité, que sur d'autres édictés à un moment précis de l'histoire d'Israël, tels les interdits énoncés au Sinaï. Elle recouvre des interdits permanents, valables en tout temps et en tous lieux, des interdits récurrents, tel celui associé au sabbat, d'autres plus ponctuels. Certains de ces tabous sont en relation avec le sacré. Ils visent des lieux sacrés par essence – ainsi le Saint des saints, où seul le Grand prêtre peut pénétrer, et ce uniquement une fois l'an (Lv 16), et plus généralement le sanctuaire proprement dit, dont l'accès est interdit aux laïcs – ou des lieux qui le deviennent temporairement, comme l'est le Mont Sinaï au moment où Yhwh s'apprête à y proclamer le Décalogue (Ex 19,10-24). Ils concernent des objets consacrés à la divinité (Lv 5,14-16) ou encore l'utilisation frauduleuse du nom divin (Ex 20,7). D'autres tabous se rapportent au contact avec des cadavres, humains (Nb 19,11) ou animaux (Lv 11,27-40), ou avec des personnes impures, singulièrement les « lépreux » (Lv 13,45), ceux, hommes ou femmes, atteints de gonorrhée (Lv 15) et ceux qui ont été en contact avec un cadavre (Nb 19,22) – catégories qui, par précaution, devront être temporairement exclues du camp (Nb 5,1-4). Ce sont ici, au demeurant, les seuls cas où le tabou est associé à l'impureté. Car, bien que ce qui est impur soit aussi tabou, la notion de tabou ne se confond pas pour autant avec

¹ Sur la notion de tabou voir en particulier R. WAGNER, « Taboo », in M. ELIADE éd., *The Encyclopedia of Religion* t. 14, New York 1987, p. 233-236 ; A. SCHMIDT, « Tabu », in H. CANCIK et al., éd., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* t. 5, Stuttgart 2001, p. 160-162 ; J. KREINATH, « Tabu », in H. D. BETZ et al., éd., *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4^e éd. t. 8, Tübingen 2005, col. 3-4.

celle d'impur. Tout tabou n'est pas impur et toute transgression d'un tabou ne rend pas impur. Seul rend impur le contact avec de l'impur. Dans la Bible hébraïque, n'est impur, en réalité, que ce qui distingue les humains des dieux et renvoie, directement ou indirectement, à la condition humaine caractérisée par la mortalité et la nécessité de la reproduction². D'autres tabous concernent les relations sexuelles incestueuses ou jugées abominables (Lv 18 et 20). D'autres encore portent sur l'alimentation, ainsi l'interdiction de consommer le sang et les graisses des victimes sacrificielles (Lv 3,17 ; 7,22-27) ou certaines espèces animales (Lv 11 ; Dt 14,1-21). Certaines catégories de personnes sont soumises à des tabous spécifiques, notamment les prêtres et surtout le Grand prêtre auquel tout rite de deuil, même pour les plus proches, est strictement interdit (Lv 21,1-15). Des tabous peuvent aussi être imposés ponctuellement par un chef de guerre, comme lorsque Josué, lors du siège de Jéricho, proclame le *héré*m, l'anathème, sur le butin de guerre (Jos 6,18-19) ou que le roi Saül lance une imprécation contre ceux de ses guerriers qui prendraient de la nourriture avant la victoire (1 S 14,24). À côté de ces interdits, il en est d'autres qui ne sont pas expressément formulés, mais qui n'en sont pas moins redoutables. C'est ainsi que pour avoir touché, lors de sa translation à Jérusalem, l'arche de l'alliance, et ce dans l'unique but d'empêcher celle-ci de chavirer, le coupable se trouve instantanément foudroyé (2 S 6,6-7) ou que deux des fils d'Aaron sont consumés par le feu divin pour avoir introduit un feu étranger à l'intérieur du sanctuaire (Lv 10,1-2). Dans la plupart des cas, la transgression du tabou est irrémissible. Selon le cas la sanction est infligée au coupable par la transcendance ou par la collectivité, les sanctions étant tantôt laissées dans le vague – le coupable « portera sa faute » (par ex. Lv 20,17) – ou clairement énoncées, allant dans ce cas de la mise au ban du coupable (par ex. Lv 7,25.27) à la peine de mort exécutée par lapidation (par ex. Lv 20,2) ou, plus exceptionnellement, à la condamnation au bûcher (Lv 20,14 ou encore Jos 7,25). Mais il est aussi des cas où les conséquences de la transgression peuvent être effacées par le rite, ceci en particulier pour ce qui est des tabous de contact avec de l'impur, par le moyen d'ablutions, de même pour les cas d'atteinte à un bien sacré, sanctionnés par l'obligation de restituer ce qui a été dérobé et d'apporter un sacrifice de réparation (Lv 5,14-16) ou encore la transgression par inadvertance ou inconscience d'un interdit divin, pardonnée à la suite de l'offrande d'un sacrifice pour le « péché » (Lv 4). Cette liste des tabous est loin d'être exhaustive et n'est donnée qu'à titre indicatif. Le fait qu'elle renvoie surtout à des textes appartenant à la couche sacerdotale ne signifie pas nécessairement que les tabous se soient multipliés à l'époque perse, mais peut aussi résulter de la nature des sources³.

² Voir A. MARX, « L'impureté selon P. Une lecture théologique », *Biblica* 82, 2001, p. 363-384 (spéc. p. 380-384).

³ Curieusement, il n'existe pas, à ma connaissance, d'étude systématique de ces tabous. Toujours est-il que les dictionnaires bibliques classiques, le *Neues Bibel-Lexikon*, le

Parmi tous ces tabous, il en est deux qui, selon la Bible hébraïque, présentent la particularité à la fois d'avoir été édictés par la divinité et de remonter, directement ou indirectement, aux origines de l'humanité. Il s'agit des tabous associés au sabbat et au sang. Ces deux tabous sont aussi les deux tabous majeurs du Judaïsme de l'époque perse.

LE TABOU DU SANG

Le tabou du sang est censé être le plus ancien des deux⁴. Substance ambivalente, bénéfique mais aussi dangereuse, associé à la vie comme à la mort, le sang suscite à la fois attraction et répulsion. Il sert, dans l'Israël biblique, à réaliser l'alliance entre Yhwh et Israël (voir Ex 24,6 et 8) et, dans le cadre du rituel de consécration des prêtres, à relier Yhwh et les prêtres (Ex 29,20-21 // Lv 8,23-24.30). Il réalise l'absolution et, plus largement, joue un rôle majeur dans les rituels de passage⁵, qu'il s'agisse des rituels accomplis aux principaux passages de l'année lunaire, solaire et agricole, et principalement à l'occasion du *yôm hakkippûrîm*, destiné à débarrasser le sanctuaire des péchés et impuretés qui s'y étaient agglutinés au cours de l'année écoulée (Lv 16,14-19)⁶. Il peut même être manipulé par des Israélites ordinaires : dans le rituel pascal, ceux-ci l'appliquent aux montants et au linteau des portes afin que la mort ne pénètre pas dans la maison et ne vienne frapper ses habitants (Ex 12,7.22). Dans tous ces cas, le sang est facteur de vie⁷. Il n'est, de ce fait même, jamais considéré comme impur : seuls sont facteur d'impureté le sang menstruel (Lv 12,2 ; 15,19-24), celui de la femme accouchée (Lv 12,4-5) et celui de la femme

Anchor Bible Dictionary ou encore le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* n'ont pas de rubrique « tabou », tandis que la rubrique « Tabu » de la *Religion in Geschichte und Gegenwart* ne comporte pas de paragraphe traitant spécifiquement du tabou biblique et que sous cette même rubrique *The Encyclopedia of Religion* ne lui consacre qu'une seule phrase.

⁴ Sur le sang en général, voir J.-P. ROUX, « Blood », in MIRCEA ELIADE éd., *The Encyclopedia of Religion*, t. 2, New York 1987, p. 254-256 et, pour ce qui est de la Bible hébraïque, J. BERGMAN, B. KEDAR-KOPFSTEIN, « דם », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN éd., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Stuttgart 1977, cols 248-266.

⁵ Sur ces différents rituels de passage, voir A. MARX, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage ? Quelques réflexions sur la fonction du *ḥatt'at* », *Revue Biblique* 96, 1989, p. 27-48.

⁶ Voir J. MILGROM, « Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray' », *Revue Biblique* 83, 1976, p. 390-399.

⁷ Pour l'utilisation du sang dans le culte, voir notamment S.A. GELLER, « Blood Cult: Toward a Literary Theology of the Priestly Work of the Pentateuch », *Prooftexts* 12, 1992, p. 97-124 ; W.K. GILDERS, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Baltimore/London 2004.

souffrant d'un flux de sang pathologique (Lv 15,25-27) qui, tous, renvoient à la condition humaine⁸.

Le tabou associé au sang porte exclusivement sur l'absorption du sang animal⁹. De fait, c'est uniquement dans le cadre d'instructions relatives à la consommation de la viande qu'il est énoncé. Historiquement, la première attestation de ce tabou se trouve dans le Deutéronome. L'énoncé du tabou y fait partie des dispositions dérogatoires prises suite à la centralisation du culte. Alors que jusque-là l'abattage d'une pièce de bétail prenait nécessairement une forme sacrificielle, la réforme deutéronomique autorise désormais l'abattage profane (Dt 12,13-18), et donc ailleurs qu'au sanctuaire, lorsque celui-ci est trop éloigné. Elle est, de ce fait, amenée à se préoccuper de l'usage qui doit être fait du sang, qu'elle interdit strictement de « manger », *'k-l*, et dont elle précise systématiquement qu'il doit être répandu à terre « comme de l'eau », ôtant par là-même toute fonction rituelle à ce geste (Dt 12,16.23-24 ; 15,23). Ce tabou du sang prend pleinement son importance dans la couche sacerdotale du Pentateuque, à l'époque perse. L'interdiction de « manger » le sang y est énoncée une première fois en Lv 3,17. Elle est reprise en Lv 7,26-27 et développée longuement en Lv 17,10.12.14, les v. 10 et 12 étendant expressément ce tabou aux immigrés. Sauf dans le cas d'un sacrifice, lequel intervient nécessairement au sanctuaire (voir Lv 17,3-9), et plus précisément à propos du gibier, il est spécifié que le sang de l'animal abattu doit être versé à terre, ceci tout comme dans le Deutéronome, mais également qu'il doit être recouvert de poussière (Lv 17,13). À la différence du Deutéronome, la couche sacerdotale prévoit des sanctions spécifiques à l'encontre de ceux qui transgresseraient ce tabou. Celles-ci seraient prises par Yhwh lui-même qui « tournerait sa face » contre le coupable et le retrancherait du milieu d'Israël (Lv 7,24 ; 17,10.14)¹⁰.

Plusieurs raisons sont avancées dans la Bible hébraïque pour justifier ce tabou.

Une première raison est que le sang animal appartient en propre à la divinité. Il constitue, comme d'ailleurs aussi la graisse, la part du sacrifice

⁸ En Lm 4, 13-15, où le sang est décrit comme facteur d'impureté, « sang » est employé par métonymie pour désigner les cadavres des justes dont le sang a été répandu.

⁹ Sur le tabou du sang, voir en particulier B.J. SCHWARTZ, « The Prohibitions Concerning the "Eating" of Blood in Leviticus 17 », in G.A. ANDERSON, S.M. OLYAN éd., *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 125, Sheffield 1991, p. 34-66 ; J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, The Anchor Bible 3, New York 1991, p. 704-713. Voir aussi S. NIDITCH, « Good Blood, Bad Blood: Multivocality, Metonymy, and Mediation in Zechariah 9 », *Vetus Testamentum* 61, 2011, p. 629-645.

¹⁰ Il convient de distinguer l'interdit de « manger le sang » de celui de « manger sur le sang » énoncé en Lv 19,26 et auquel renvoient 1 S 14,32.33 et Ez 33,25. Ainsi que l'a montré GRINTZ, il s'agit là d'une pratique liée à la divination (J.M. GRINTZ, « "Do not Eat on the Blood". Reconsiderations in Setting and Dating of the Priestly Code », *Annual of the Swedish Theological Institute* 8, 1970-71, p. 78-105).

qui lui est rigoureusement réservée¹¹ et est revendiqué comme telle en Ex 23,18 // 34,25 où Yhwh y réfère comme « mon sang sacrificiel ». Dt 12,27 précise que, dans le cas d'un sacrifice, ce sang doit être versé sur l'autel. La couche sacerdotale semble, toutefois, se distancer de cette tradition qui fait du sang une part sacrificielle offerte à la divinité en distinguant ce qui est offert *sur* l'autel et brûlé (à savoir, selon le cas, la viande de l'animal ou sa graisse) du sang qui, lui, n'est pas versé sur l'autel, ceci à la différence de ce que prescrit le Deutéronome, mais est mis en contact avec l'autel, selon le cas par aspersion, *z-r-q*, projection, *n-z-h hif.*, application, *n-t-n*, à ses cornes ou libation, *š-p-k*, à sa base¹². Cette distinction donne à penser que les auteurs sacerdotaux ont voulu clairement mettre le sang à part et s'inscrire en faux contre l'idée qu'il puisse servir de matière sacrificielle et être offert à la divinité.

Une autre raison invoquée à l'appui du tabou du sang, donnée à la fois par les auteurs du Deutéronome et ceux de la couche sacerdotale, est que le sang contient la *nèphèš*, l'« âme » de la victime, son principe vital (Dt 12,23 ; Lv 17,11.14). La couche sacerdotale met expressément ce tabou du sang en relation avec les instructions données par la divinité aussitôt après le déluge (Gn 9, 1-7). Dans un discours qu'il adresse à Noé et à ses fils, les ancêtres de la nouvelle humanité, Élohim, nom générique donné au dieu créateur, met à leur disposition l'ensemble des animaux, oiseaux et poissons, pour qu'ils leur servent de nourriture, à cette restriction près qu'il leur interdit d'en « manger » le sang (v. 3-4). Car, est-il précisé, la *nèphèš*, le principe vital, ce qui donne vie au corps, se trouve dans le sang. Cette autorisation donnée aux humains de se nourrir de l'ensemble des autres êtres vivants est surprenante à plus d'un titre. Elle est, en effet, en rupture radicale avec les instructions données aux humains à l'origine, au moment où Élohim les avait créés. Dans le discours qu'il leur avait adressé à ce moment-là, il leur avait attribué, tout comme d'ailleurs aux autres êtres vivants, une nourriture exclusivement végétale, excluant également, de ce fait même, toute nourriture produite par les animaux (Gn 1,29-30)¹³. Par le biais de ces instructions relatives à leur alimentation, Élohim promouvait en réalité un certain nombre de valeurs fondamentales pour la vie en société et pour la bonne gestion du monde animal et végétal, à savoir le respect de la vie et la non-violence – il n'y a pas nécessité de tuer ni de se servir d'un animal pour vivre – et la solidarité des vivants – tous se partagent la même nourriture. La rupture introduite par les nouvelles disposi-

¹¹ Voir notamment les métaphores sacrificielles (Dt 32,14.42 ; Es 34,6 ; Jr 46,10 ; Ez 39,17-19) et les textes polémiques (Es 1,11 ; Ps 50,13).

¹² Voir notamment la description du rituel sacrificiel en Lv 1, 3, 4 et 7, 1-7.

¹³ Sur ce texte, voir en particulier L. DEQUEKER, « "Green Herbage and Trees Bearing Fruit" (Gen.1: 28-30; 9:1-3). Vegetarianism or Predominance of Man over the Animals ? », *Bijdragen* 38, 1977, p. 118-127 ; K. GRÜNVALDT, « Wozu wir essen. Überlegungen zu Genesis 1,29-30a », *Biblische Notizen* 49, 1989, p. 25-38. Voir aussi J. SOLER, « Sémiotique de la nourriture dans la Bible », *Annales* 28, 1973, p. 943-955.

tions données au terme du déluge qui vient d'éradiquer toute vie sur la terre est d'autant plus surprenante qu'elles font de prime abord plutôt l'effet d'une récompense. Le texte ne précise pas quelles sont les motivations d'Élohim pour autoriser les humains à manger désormais les animaux, et donc à les tuer. Mais, ainsi que le donnent à penser les analyses de René Girard, elles résultent vraisemblablement de la nécessité d'offrir aux humains un exutoire, un dérivatif à la violence, laquelle, d'après Gn 6,13, avait été à l'origine même du déluge¹⁴. Tuer un animal est, en effet, pour reprendre une expression de Girard, un « trompe violence » qui permet de se décharger sur un animal d'une violence qui autrement se déverserait sur des humains. Les valeurs portées par le végétalisme originel ne sont pas pour autant rendues caduques : elles seront désormais rappelées par l'interdiction de manger le sang, signe de la vie. L'animal est une créature d'Élohim qui, comme les humains, a reçu de lui la vie. Cette vie, qui appartient en propre à Élohim, reste inviolable. L'être humain ne saurait en disposer, la manger, et donc la détruire. L'abattage d'un animal en vue de manger sa chair n'est jamais un acte banal. Il est, comme le suggère l'association avec l'interdiction de l'homicide (Gn 9,5-6), une forme de meurtre. Mais cette atteinte à la vie d'un animal est une concession accordée par Élohim aux humains pour empêcher que la violence inhérente à la nature humaine ne conduise à l'autodestruction de la société. On peut penser que le contact avec le zoroastrisme des *Gâthâ*, qui prône le respect de la vie, n'est pas étranger à la promotion par les auteurs sacerdotaux de ces valeurs.

Ce même souci a, au demeurant, conduit les auteurs sacerdotaux à exclure de l'alimentation des Juifs la majeure partie des animaux et à restreindre la consommation des animaux à quelques espèces seulement (voir Lv 11), de manière à prendre une position médiane entre l'utopie originelle, où aucun animal ne devait servir de nourriture aux humains, et les nouvelles dispositions prises à l'issue du déluge, qui autorisaient la consommation de toutes les espèces animales. Par cette restriction, Israël devient ainsi le témoin et le porteur de l'utopie originelle. C'est là, en réalité, tout le sens des dispositions concernant les animaux dits purs, autrement dit, autorisés à la consommation, et les animaux dits impurs, autrement dit, interdits à la consommation¹⁵.

À ces raisons, les auteurs de la couche sacerdotale en ont ajouté une autre, positive, qui, elle, est spécifique à Israël : si la consommation du

¹⁴ Ainsi R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972, p. 14, à propos du récit de Caïn et Abel. Voir aussi GELLER, *op. cit.* (n. 7), p. 112-113.

¹⁵ Ce point a été tout particulièrement souligné par J. MILGROM et M. DOUGLAS, voir notamment J. MILGROM, *op. cit.* (n. 9), p. 718-736 et M. DOUGLAS, « The Forbidden Animals in Leviticus », *Journal for the Study of the Old Testament* 59, 1993, p. 3-23 ; id. *Leviticus as Literature*, Oxford 1999, p. 134-175. Pour une étude détaillée de Lv 11, voir J. MOSKALA, *The Laws of Clean & Unclean Animals in Leviticus 11. Their Nature, Theology, & Rationale. An Intertextual Study*, Berrien Springs 2000.

sang est interdite, c'est aussi parce que Yhwh a assigné au sang sacrificiel la fonction de servir au *kapper*, à l'absolution, des Israélites (Lv 17,11)¹⁶, et donc à réintégrer dans la communauté cultuelle principalement ceux qui s'en seraient trouvés momentanément exclus notamment du fait de leur impureté (voir Lv 12 ; 14 ; 15) ou de la transgression inconsciente ou involontaire d'un interdit divin (voir Lv 4). Dans ces conditions, consommer du sang serait s'attribuer un droit sur une substance à laquelle Yhwh a réservé un autre usage et banaliser le don fait par Yhwh à Israël. L'importance que ces auteurs ont attribuée à l'affirmation selon laquelle Yhwh a « donné », *n-t-n*, le sang sur l'autel pour servir à l'absolution (Lv 17,11ab) est démontrée par la structure même de Lv 17, faite de trois cercles concentriques articulés autour du v. 11ab, de manière à l'encadrer et le mettre ainsi en valeur et d'en faire le centre de gravité de tout le chapitre¹⁷. La reprise quasiment mot pour mot de l'explication donnée en Dt 12,23 « car le sang, lui (est) le principe vital » en la transformant « car le sang, lui, *par* le principe vital *fait l'expiation* » (Lv 17,11b) a permis à nos auteurs de souligner la nouveauté de cette fonction d'absolution assignée au sang. Par ailleurs, en reprenant en séquence inverse les mots *basar*, chair, et *dam*, sang, de Gn 9, 4a (Lv 17,11aa) et en rattachant de la sorte cette utilisation particulière du sang à l'interdiction originelle de sa consommation, ils ont souligné le privilège singulier d'Israël à qui Yhwh a permis de l'utiliser en vue de servir à l'absolution.

En faisant remonter l'interdit de consommer le sang aux origines de l'humanité postdiluvienne, les auteurs de l'écrit sacerdotal lui ont donné une valeur universelle. En réalité, cet interdit n'a rien d'universel. Il ne semble pas connu des peuples avec lesquels Israël a été en contact¹⁸ et il est peu probable que les auteurs sacerdotaux ignorent ce fait. Quelles que soient l'origine et l'antiquité de cet interdit – et sur ce point on en est réduit à des spéculations – il apparaît qu'il prend une importance toute particulière à l'époque perse. Mais si, pour les nations, le sang fait exclusivement l'objet d'un interdit, pour Israël, et lui seul, il sert à une utilisation positive : Yhwh, à qui seul le sang appartient, l'a mis à la disposition d'Israël, il le lui a donné en vue de servir à l'absolution, de manière à assurer la pérennité de la communauté cultuelle rassemblée autour de lui. Pour Israël, le sang est ainsi associé à la fois à un interdit et à un privilège.

¹⁶ Comme l'indique la référence au *kapper* il s'agit ici plus précisément du sang du sacrifice dit « pour le péché », du *ḥaṭṭa't*. Cette fonction est aussi attribuée au sacrifice de réparation, mais ce n'est que pour le *ḥaṭṭa't* que celle-ci est expressément liée au rite du sang (contre J. MILGROM, *Leviticus 17-22*, The Anchor Bible 3A, New York 2000, p. 1474-1478 qui estime qu'il s'agit du sang du sacrifice de communion, *šelamîm*, auquel la fonction de *kapper* n'est toutefois jamais attribuée).

¹⁷ Encadré par les v. 11aa et 11b qui établissent le rapport entre le sang et la *nèphèš*, le principe vital, le v. 11 est lui-même encadré par les v. 10 et 12 qui énoncent l'interdiction de le consommer, eux-mêmes encadrés par les v. 3-9 et 13-16 qui traitent respectivement de la consommation de la viande de bétail et de celle de gibier.

¹⁸ Cf. MILGROM, *op. cit.* (n. 9), p. 706.

On ne trouve plus guère de traces de ce tabou du sang dans les écrits de la Bible hébraïque postérieurs à la rédaction de la couche sacerdotale, ni d'ailleurs dans les écrits spécifiques à la Septante (LXX) qui, en ce qui concerne les tabous alimentaires, mettent davantage l'accent sur le tabou de la viande de porc (ainsi 2 M 7), qu'Es 65,3-4 ; 66,17 avaient associé au culte idolâtre. Ce qui ne veut pas dire, pour autant, que ce tabou serait devenu caduc. Par contre le tabou du sang prendra une grande place dans les écrits qui se rattachent à la mouvance essénienne. Il est expressément cité dans le livre des Antiquités bibliques dans sa formulation de Gn 9,3-4 (LAB 3,11) et dans le Rouleau du Temple, lequel combine les prescriptions de Dt 12,23-24 et de Lv 17,13 concernant l'utilisation du sang (RT 52,11-12 ; 53, 5-6). Il y est fait allusion dans l'Écrit de Damas (CD-A 3,6-7 ; 12,13-14) et en 1 Hénoc 7,5 ; 98,11. Mais c'est dans le livre des Jubilés que l'on retrouve les développements les plus importants. Le discours divin de Gn 9, 1-4 y est repris et longuement commenté par Noé, en Jubilés 6,5-14, et l'interdit du sang y est réitéré par lui dans le cadre d'exhortations qu'il adresse à ses fils, en Jubilés 7, 28-33. Il y est également fait allusion en 6,18 ; 11,2 et il est rappelé dans les instructions données par Abraham à Isaac en 21,6.18, avec, ici, l'énoncé du motif, à savoir que le sang est le principe vital. On retrouve cette même référence au tabou du sang dans le Nouveau Testament, en Ac 15,20.29 ; 21,25, où ce tabou est imposé aux pagano-chrétiens, parallèlement à l'interdiction de consommer de la viande provenant d'animaux tués par étouffement ou offerte aux idoles¹⁹.

LE TABOU DU SABBAT

Le tabou majeur du Judaïsme de l'époque perse est, toutefois, celui qui a trait au sabbat²⁰. Tabou singulier dont la nature métaphysique est révélée, selon les auteurs sacerdotaux, avant même la législation du Sinaï, par l'épisode du miracle de la manne (Ex 16,22-30) qui, chacun des six premiers jours de la semaine, et en quantité double le sixième jour, tombe sur le camp, mais dont l'apparition s'interrompt le jour du sabbat. L'importance de ce tabou est d'autant plus grande que, à la différence du tabou

¹⁹ Pour la place du tabou du sang dans le Judaïsme, chez les Pères de l'Eglise, au Moyen-âge et au xvi^e-xvii^e s., voir M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER éd., *Lévitique 17, 10-12*, Études d'histoire de l'exégèse, vol. 7, Paris, 2014.

²⁰ Pour une étude d'ensemble voir en dernier lieu A. GRUND, *Die Entstehung des Sabbats. Seine Bedeutung für Israels Zeitkonzept und Erinnerungskultur*, Forschungen zum Alten Testament 75, Tübingen 2011. Voir aussi E. HAAG, « שַׁבָּת », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN éd., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, Stuttgart 1993, c. 1047-1057 ; F. HARTENSTEIN, « Der Sabbath als Zeichen und heilige Zeit. Zur Theologie des Ruhetages », *Jahrbuch für biblische Theologie* 18, 2003, p. 103-131 et, pour ce qui est spécifiquement de la couche sacerdotale, K. GRÜNWALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Bonner Biblische Beiträge 85, Frankfurt a. Main 1992, p. 141-219.

du sang, il est présenté comme étant spécifique à Israël. Les multiples injonctions faites dans la couche sacerdotale d'observer le sabbat (Ex 31,13.14.16 ; Lv 19,3.30 ; 26,2) et, par voie de conséquence, de s'y abstenir de toute activité (Ex 20,9-10 ; 31,15 ; 35,2 ; Lv 23,3)²¹, attestent la place fondamentale attribuée à ce tabou, que le décalogue (Ex 20,8-11 // Dt 5,12-15 ; voir aussi Ex 23,12) étend expressément aux bêtes de somme et de trait. À côté de la formulation générale de l'interdit, on précise parfois quelles sont les activités proscrites. Parmi celles-ci, l'écrit sacerdotal met tout particulièrement l'accent sur l'interdiction d'allumer du feu ce jour-là (Ex 35,3) ainsi que, comme le montrent les narrations d'Ex 16,22-30 (voir plus précisément le v. 23) et de Nb 15,32-36, sur les activités en amont, à savoir ramasser du bois, et en aval, en l'espèce faire cuire de la nourriture. Pour ses auteurs, le seul feu qui doit brûler au sabbat est le feu perpétuel qui s'élève sur l'autel du parvis où se consume l'holocauste quotidien (Lv 6,1-6), feu que Yhwh lui-même a allumé (Lv 9,23-24) et qui est le signe de sa présence. Aucun autre feu ne doit rivaliser avec ce feu-là²². Car allumer un autre feu, concurrent à celui qui brûle sur l'autel, serait, dans ces conditions, une provocation et un crime de lèse-majesté. D'autres textes bibliques, contemporains ou plus tardifs, citent parmi les activités interdites les moissons²³, les vendanges et autres récoltes, le transport des marchandises (Jr 17,21-22.24.27 ; Ne 13,15) et, plus généralement, le commerce (Ne 10,32 ; 13,16-22 ; voir aussi Am 8,5). La gravité de la transgression de ce tabou est pleinement démontrée par la sanction prévue dans ce cas : le coupable serait retranché de son peuple (Ex 31,14), le même verset précisant, comme pour lever toute ambiguïté, qu'il mourrait (voir aussi Ex 31,15 ; 35,2), sans préciser qui lui infligerait ce châtiment, Yhwh ou une instance humaine. Dans le cas de l'Israélite qui a ramassé du bois le jour du sabbat, cette sentence est exécutée, par lapidation, par la communauté toute entière (Nb 15,36). Il y a plus. Selon le livre de Jérémie, la transgression de cet interdit entraînerait la destruction de Jérusalem par le feu (Jr 17,27). Elle est, pour Néhémie, la cause de tous les malheurs qui se sont abattus sur Israël (Ne 13,18). Le bonheur et la destinée d'Israël apparaissent ainsi liés à l'observance du sabbat (voir aussi Es 58,13-14 ; Jr 17,25-26) !

²¹ L'énoncé de ce tabou prend tantôt une forme brève, qui se limite à enjoindre d'observer le sabbat (voir aussi Dt 5,12 ; Es 56,2.4.6), tantôt une forme longue, laquelle oppose les six jours de la semaine, où le travail est autorisé, au sabbat, où il est interdit (comme dans les autres couches du Pentateuque, à ceci près qu'au lieu du « sabbat » on y parle du septième jour, Ex 23,12 ; 34,21).

²² Cf. GRÜNWALDT, *op. cit.* (n. 20), p. 189 qui se pose la question tout en se demandant si ce n'est pas là trop spéculer. On notera que c'est sous la forme d'un « feu dévorant » que Yhwh se révèle au sommet du Sinaï au moment où il s'apprête à donner à Moïse les instructions relatives à l'édification et à l'aménagement de la Tente de la Rencontre (Ex 24,16-17). C'est aussi sous la forme d'un feu qui dévore que Yhwh se révèle à Israël à l'issue du culte inaugural de la Tente de la Rencontre (Lv 9,24).

²³ Voir déjà, associées aux labours, Ex 34,21.

On ne peut manquer d'être frappé par la surprenante disproportion entre le délit – lequel consiste à s'abstenir de toute activité, et donc à ne rien faire – et l'extrême sévérité de la sanction à laquelle s'expose le contrevenant, qui n'est rien de moins que la peine de mort.

En réalité, si le coupable encourt la peine de mort, c'est principalement pour deux raisons.

La première, énoncée en Ex 20,11, dans le cadre du décalogue, puis en Ex 31,17, est que le sabbat commémore le septième jour de la création de l'univers²⁴. Point culminant de la création et qui en marque le terme, ce jour est celui où Élohim a chômé, *šabat*, à l'issue de son œuvre créatrice (Gn 2,1-4a). Ex 20,11 commence par paraphraser ce passage, mais cite par contre expressément ce qui en constitue le trait caractéristique, à savoir qu'« Élohim bénit le septième jour et le sanctifia » (Gn 2,3a), énoncé qu'il reprend quasiment mot pour mot, tout en remplaçant, significativement, la désignation « septième jour » par celle, propre à Israël, de « sabbat » et le nom divin Élohim par celui de Yhwh, nom spécifiquement donné au dieu d'Israël et qu'il avait révélé à Moïse au Sinaï (Ex 6,2-3). La caractéristique distinctive de ce jour, celle qui est à l'origine du tabou, est donc que le jour du sabbat est un jour saint, autrement dit, mis à part, soustrait au domaine profane et réservé tout entier à la divinité. Déclaré saint, *q-d-š pi.*, par Élohim, il doit, en conséquence, être sanctifié, *q-d-š pi.*, de même par Israël (Ex 20,8 // Dt 5,12 ; voir aussi Jr 17,22.24.27 ; Ez 20,20 ; 44,24 ; Ne 13,22) ce qui revient, concrètement, à s'abstenir de toute activité. Parce que le jour du sabbat appartient au domaine réservé de Yhwh, l'utiliser à son profit reviendrait, en effet, à empiéter sur le domaine réservé de Yhwh, un sacrilège qui ne pourrait être sanctionné que par la mort du coupable. Le tabou du sabbat, comme celui du sang, porte ainsi, lui aussi, sur un privilège strictement réservé à la divinité.

À cette première raison s'en ajoute une autre, moins connue et pourtant fondamentale : le sabbat ne renvoie pas seulement à la création, il est aussi le signe de l'alliance privilégiée que Yhwh a conclue avec Israël. Cette explication est donnée en Ex 31,13-17²⁵, au terme d'un long discours portant principalement sur l'édification et l'aménagement de la Tente de la Rencontre et la mise en place d'un corps de prêtres (Ex 25-31,11). Le passage est d'une importance capitale. Comme ils l'avaient déjà fait pour Lv 17 à propos du sang, ses auteurs l'ont, en conséquence, rédigé avec un soin tout particulier et lui ont donné, de même, une savante structure concentrique avec, au centre, l'énoncé apodictique du commandement du sabbat

²⁴ Dans la version du Décalogue de Dt 5,12-15, la suspension de l'activité le jour du sabbat est motivée par la nécessité de permettre aux serviteurs de se reposer et est mise en relation avec la servitude des Israélites en Égypte dont Yhwh les a libérés.

²⁵ Sur ce passage voir en particulier S. VAN DEN EYNDE, « Keeping God's Sabbath: שַׁבָּת and כְּרִיתָה (Exod 31,12-17) », in M. VERVENNE éd., *Studies in the Book of Exodus*, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 126, Leuven 1996, p. 501-511 ; GELLER, *op. cit.* (n. 7), p. 101-103 ; GRUND, *op. cit.* (n. 20), p. 273-287.

et l'affirmation de sa sainteté (v. 15a), qu'ils ont encadrés de trois séries d'assertions qui se correspondent deux par deux et qui, respectivement, menacent le contrevenant de mort (v. 14b et v. 15b), enjoignent d'observer le sabbat (v. 14a et v. 16a) et précisent que le sabbat est le signe de l'alliance entre Yhwh et Israël (v. 13 et v. 16b-17)²⁶. La fin du v. 17 fait le lien avec le motif de la création en citant sous forme ramassée Ex 20,11a en en reprenant en séquence inverse les derniers mots, en remplaçant le verbe « se reposer » par celui de « reprendre son souffle » et en ajoutant le verbe « chômer ». Cette structure en sept temps ne saurait être purement fortuite : dans ce contexte précis le jeu sur le chiffre sept renvoie, de toute évidence, à la création de l'univers²⁷. Mais il se pourrait aussi que ses auteurs, en donnant cette forme à ce passage, aient également voulu évoquer le chandelier à sept branches placé dans le Saint et qui signifie la présence de Dieu. Dans la couche sacerdotale, l'alliance signifiée par le sabbat forme le point d'aboutissement d'une série de trois alliances qui vont de la plus extensive à la plus restreinte, se focalisant, par étapes successives, sur Israël²⁸. La première de ces alliances est celle qu'Élohim avait conclue à l'issue du déluge avec l'ensemble des êtres vivants et par laquelle il s'était engagé, unilatéralement et sans contrepartie, à ne plus détruire la terre par un déluge, alliance dont le signe est l'arc-en-ciel (Gn 9,8-17). La deuxième alliance avait été conclue par *El Shadday* – nom sous lequel Dieu s'était révélé aux patriarches (Ex 6,3) – avec Abraham (Gn 17). Elle portait sur l'engagement à multiplier sa descendance et à lui donner un territoire en propre. Cette alliance est signifiée par la circoncision imposée à chacun des descendants d'Abraham, sous peine d'exclusion (Gn 17,10-14). La troisième et dernière alliance est conclue par Yhwh spécifiquement avec Israël. Et elle a pour signe le sabbat. Ne pas respecter le repos sabbatique apparaît de la sorte comme un acte de rébellion contre Yhwh et comme une rupture de l'alliance, sanctionnés par la mise à mort du coupable.

La double origine de ce tabou, relié à la fois à la création de l'univers et à l'alliance de Yhwh avec Israël, explique son importance cruciale.

²⁶ Cette structure concentrique se superpose à une structure linéaire en deux parties, dont la première, rédigée à la deuxième personne du pluriel, s'adresse aux Israélites de la génération de l'exode (v. 13-14), tandis que la seconde, à la troisième personne, s'adresse aux générations futures (v. 15-17).

²⁷ Pour la symbolique du chiffre sept, voir E. OTTO, « שִׁבְעָ » , in G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN éd., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 7, Stuttgart 1993, cols 1000-1027 (spéc. 1007-1021) et, pour ce qui est de la structuration du temps, voir aussi GRUND, *op. cit.* (n. 20), p. 29-38.

²⁸ Sur ces différentes alliances, voir notamment R. RENDTORFF, « Noah, Abraham and Moses: God's Covenant Partners », in E. BALL éd., *In Search of True Wisdom*, Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 300, Sheffield 1999, p. 127-136. Ce lien avec ces alliances précédentes est simplement évoqué par HARTENSTEIN, *op. cit.* (n. 20), p. 124-125, qui l'attribue à un théologien sacerdotal tardif. HARTENSTEIN, quant à lui, comprend le signe comme rendant possible la reconnaissance de la structure du temps établie par Dieu dans la création et dans l'histoire.

Contrairement au tabou du sang, le tabou du sabbat est cité à maintes reprises dans la suite et prend une importance croissante mais, étonnamment, à l'unique exception d'Ez 20,12.20²⁹, sans que le sabbat y soit considéré comme le signe de l'alliance de Yhwh avec Israël³⁰. Le premier livre des Maccabées rapporte ainsi un épisode qui montre que des Israélites préfèrent se laisser massacrer plutôt que de combattre le jour du sabbat (1 M 2,29-38), ce qui va d'ailleurs conduire le prêtre Mattathias, chef des insurgés, à assouplir sur ce point le tabou (1 M 2,39-41). Il est fait allusion au commandement du sabbat en 2 M 8,26-28 ; 15,1-5, dans l'Écrit de Damas A 3,14 et en Jubilés 2,1.17-28, passage qui énonce à la fois les sanctions qu'encourent ceux qui violeraient le repos sabbatique et les bénédictions qui viendraient récompenser ceux qui l'observeraient (v. 26-28). Ce même commandement est cité dans l'Écrit de Damas A 6,18 ; 10,16-17 et dans le livre des Antiquités bibliques 44,6-7, ici dans le cadre d'une longue paraphrase du Décalogue. Surtout, ce tabou fait l'objet de longs développements, où est énuméré tout ce qu'il est interdit de faire ce jour-là, en Jubilés 2,29-33 et principalement dans l'Écrit de Damas A 10,14-11, 18 et en Jubilés 50,6-13³¹. Que le livre des Jubilés se conclut par l'énumération de ces interdits manifeste toute l'importance que son auteur a attribuée au tabou du sabbat !

FONCTION DES TABOUS DU SABBAT ET DU SANG

Les tabous ont principalement pour fonction de fixer des limites, d'ériger des barrières considérées comme infranchissables, sous peine de mort. Dans le cas particulier ils bornent le champ de l'activité humaine. Ils isolent à l'intérieur de l'espace profane un espace strictement réservé au sacré, qui appartient de droit à Dieu en tant que créateur de l'univers. Dieu garde pour lui la vie, dont il est l'auteur, et, sur les sept jours qu'il a créés, se réserve en propre le septième, mais laisse tout le reste à la disposition des humains qui ont mission de gérer la création, les tabous du sabbat et du sang rappelant que celle-ci s'exerce sous le contrôle de la divinité. En délimitant avec précision le domaine de Dieu et celui des Israélites, ils ouvrent aussi un espace de liberté à l'activité humaine. S'agissant du tabou du sang, et comme le précise expressément Lv 17,7, s'y ajoute le souci de

²⁹ Ces versets font clairement allusion à Ex 31, 13-17, et plus particulièrement aux v. 13 et 17 dont ils reprennent la phraséologie.

³⁰ Sur ces développements, voir L. DOERING, *Schabbat: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*, Text and Studies in Ancient Judaism 78, Tübingen 1999. Selon Jubilés 15,28, c'est la circoncision qui constitue le signe de l'alliance de Dieu avec Israël.

³¹ Voir aussi *Aristobule* fg. 5, où l'auteur fait appel à Homère et à Hésiode pour justifier l'importance du sabbat.

lutter contre tout culte sacrificiel idolâtre, en l'occurrence le culte rendu aux « boucs »³².

Mais, en même temps, les tabous servent aussi à inculquer des valeurs et participent à la construction d'une identité.

Le choix des auteurs sacerdotaux d'insister tout spécialement sur les tabous du sabbat et du sang en les rattachant tous deux, et seulement eux, aux origines de l'humanité, montre l'importance qu'ils attribuent aux valeurs portées par ces tabous. Le tabou de la consommation du sang, dont ils font un tabou universel, manifeste le caractère sacré de la vie, de toute vie, humaine mais aussi animale, laquelle relève exclusivement de la divinité, sur laquelle seule la divinité a pouvoir de vie et de mort, et à laquelle les humains ne sont autorisés à attenter que dans le cadre juridique qu'elle leur a prescrit. Il inculque de la sorte le respect de la vie et fixe ainsi des limites à la violence en excluant la violence arbitraire et destructrice. Il est, de ce fait, d'une importance fondamentale pour la vie en société. En cela ce tabou rejoint ce que dit Mary Douglas de la fonction du tabou en général, à savoir qu'il « est le souci intelligible de protéger la société contre des comportements qui la détruiraient »³³. De son côté, le tabou du sabbat, en contraignant à renoncer chaque semaine à l'usage profane de la dernière journée, en inscrivant le temps profane dans le temps sacré, exprime la reconnaissance publique que le temps, autrement dit l'histoire, appartient à la divinité qui en est le maître et qui l'a mis à la disposition des humains. Renvoyant au dieu créateur, il rappelle aussi, semaine après semaine, quelle est la raison ultime du tabou du sang. Pour nos auteurs, ces deux tabous, dont l'un, par ses implications éthiques, vise la vie en société et dont l'autre oriente vers la divinité, sont complémentaires et expriment les deux piliers sur lesquels repose l'existence d'Israël. Tous les autres tabous particuliers en dérivent en dernière instance. Le retour, semaine après semaine, du sabbat, le sang que l'on laisse s'écouler à terre chaque fois que l'on tue un animal pour le manger inculquent, mieux que des paroles, ces valeurs.

Le tabou du sang et du sabbat, parce qu'ils sont spécifiques à Israël, jouent aussi le rôle de marqueur identitaire. La mise en rapport de l'interdiction de « manger » le sang avec sa fonction de servir à l'absolution des Israélites révèle la mise à part d'Israël à qui Yhwh a imposé des exigences spécifiques en leur donnant, en même temps, les moyens de pallier les défaillances inhérentes à la nature humaine. De son côté le tabou du sabbat unit entre eux, par une même pratique qui leur est propre, l'ensemble des Juifs et renforce ainsi leur cohésion. Surtout, par ce comportement singulier de s'abstenir à intervalle régulier de toute activité, il

³² Sans doute s'agit-il de formes de démons appartenant au monde des morts. Voir à ce sujet B. JANOWSKI, « Satyrs », in K. VAN DER TOORN *et al.* éd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1995, cols 1381-1384.

³³ Voir M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 1992², p. I.

les met à part des autres peuples³⁴. Ce marqueur prend toute son importance en contexte de diaspora, car il manifeste ouvertement la particularité des Juifs et contribue à conjurer la menace d'assimilation. Mais, tout en isolant les Juifs et en les mettant à part, il ne conduit pas pour autant à un repli identitaire. Car, contrairement à ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, ce marqueur n'est pas mis en relation avec le mythe fondateur d'Israël, tel qu'il est énoncé principalement dans le livre de l'Exode. Le trait de génie des auteurs de la couche sacerdotale a été de le rattacher, tout au contraire, exclusivement à la création de l'univers, ce qui évite au Judaïsme de l'époque perse de sombrer dans le particularisme enfermant mais l'ouvre à l'universel. Le paradoxe n'est qu'apparent. Il résulte, en réalité, de la vocation spécifique assignée par Yhwh à Israël d'être, à travers cette confession muette, le témoin du dieu créateur, celui dont la suzeraineté s'étend sur tout l'univers, celui-là aussi qui a fait de tout être humain, à quelque peuple qu'il appartienne et quelle que soit sa religion, son image, autrement dit, son représentant mandaté par lui pour gérer la création en son nom (Gn 1,28).

Lié à des rites publics, le respect de ces valeurs est soumis *ipso facto* au contrôle de la communauté. Tous, en effet, peuvent vérifier que chacun s'abstient non seulement de toute activité exposée au public – comme le montre l'épisode rapporté en Nb 15 où l'on voit des Israélites amener auprès de Moïse et d'Aaron un homme trouvé en train de ramasser du bois le jour du sabbat –, mais aussi de toute activité domestique, car il n'y a pas de feu sans fumée ! Il en va de même pour le tabou du sang, du moins en ce qui concerne l'abattage de bétail, qui se déroule en plein air et qu'alerte le cri des animaux, sur lequel, en plus, s'exerce, en Israël, le contrôle des prêtres auxquels revient la charge d'asperger le sang contre l'autel (Lv 17,3-9). En en faisant non pas de simples interdits, mais des tabous sanctionnés par la divinité elle-même, les auteurs sacerdotaux ont voulu renforcer le respect de ces interdits, même en l'absence de contrôle public. Cette fonction de vigilance, qui met la société sous le contrôle de forces transcendantes dont on attend qu'elles garantissent le respect de la règle, est la fonction principale du tabou et n'est, bien entendu, nullement spécifique au Judaïsme de l'époque perse. Car le tabou reste toujours le meilleur moyen d'imposer l'observation d'une règle que le seul contrôle policier est incapable de faire respecter. Comme le note Mary Douglas, « le

³⁴ Cette mise à part est tout particulièrement soulignée par le livre des Jubilés qui prête à Dieu le discours suivant : « Voici que Je vais mettre à part pour Moi un peuple d'entre tous les peuples : il célébrera le sabbat, Je Me le consacrerai comme Mon peuple et Je le bénirai. De même que J'ai consacré et consacrerai pour Moi le jour du sabbat, de même Je les bénirai : ils seront Mon peuple et Je serai leur Dieu. J'ai élu un rejeton dans ce que J'ai vu partout, Je l'ai inscrit comme Mon fils aîné et Je Me le suis consacré pour toujours. Je leur enseignerai le jour du sabbat pour qu'ils s'y reposent de tout travail » (Jubilés 2,19-20). Traduction A. CAQUOT, in A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO éd., *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987.

tabou est lié spécifiquement à un comportement de manière à protéger des standards moraux et sociaux valorisés. Les mises en relation avec le danger permettent aux idées d'organiser la société en persuadant, justifiant, avertissant et exerçant une pression morale »³⁵.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure ces tabous ont été effectivement respectés. La couche sacerdotale se rapporte, en effet, à une situation idéale, celle où l'ensemble des tribus d'Israël est regroupé autour de la Tente de la Rencontre et donc habite dans la proximité de Yhwh. Or, tel n'est évidemment pas le cas à l'époque perse où sans doute la majorité des Juifs vit en situation de diaspora. Ce qui, en particulier, rend impossible d'appliquer la règle selon laquelle toute consommation de viande du troupeau doit nécessairement prendre la forme d'un sacrifice de communion (Lv 17,2-9). Mais si nombre de règles énoncées dans le Lévitique ne peuvent s'appliquer effectivement qu'au centre, les valeurs sous-jacentes à ces règles sont valables aussi, quant à elles, dans la périphérie à laquelle le centre sert de point de référence. En outre, ce qui caractérise les deux tabous du sabbat et du sang est, précisément, qu'ils ne sont liés ni à une époque ni à un lieu ni à une organisation politique donnée et qu'ils peuvent donc être effectivement respectés partout. Concernant en particulier le tabou du sang, on peut penser que seule vaut la disposition expressément envisagée en Dt 12,15-16.20-25 pour le cas où les Israélites seraient trop éloignés du sanctuaire central, à savoir verser le sang à terre, complétée par cette autre exigence énoncée en Lv 17, 13 de le recouvrir de poussière. Pour ce qui est du tabou du sabbat, son respect est lié à la marge de liberté dont disposent les Juifs de la diaspora et est, de ce fait, fonction des situations individuelles. Il serait, en tout cas, aventureux de conclure de l'absence de référence au sabbat dans les livres de Daniel et d'Esther que leurs auteurs ignorent ce tabou : à la même époque, des Juifs préférèrent se laisser massacrer plutôt que de prendre les armes pour se défendre (1 M 2,29-38) ! Ce tabou du sabbat deviendra, en tout cas, pour les auteurs grecs et latins un marqueur identitaire des Juifs, à côté notamment de l'abstinence de la viande de porc et de la circoncision³⁶. Ces témoignages manifestent, au demeurant, l'importance véritable de ces tabous pour la construction identitaire d'Israël : ils sont bien autre chose que de vulgaires superstitions ou d'absurdes croyances, mais sont les garants de la spécificité d'Israël.

³⁵ *Op. cit.* (n. 15), p. 7.

³⁶ Pour les multiples attestations du sabbat, voir en particulier T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895 (= Hildesheim 1963).

SUMMARY

The interdiction of blood consumption and the interdiction to practice any activity on the day of the Sabbath are the two main taboos in Judaism at the Persian time. These two taboos are Judaism's most important identity markers. They also function to instill what was considered founding values. The Sabbath taboo, which the sacerdotal authors use as the very sign of God's covenant with Israel, proclaims God's sovereignty, who as creator of the universe rules over time and history. The blood taboo, meanwhile, demonstrates respect for life, which belongs to God alone.

PRATIQUES ET TABOUS ALIMENTAIRES SELON LE LIVRE D'ESTHER

Jean-Daniel Macchi, Université de Genève

Des usages et des tabous alimentaires particuliers jouent un rôle considérable dans le judaïsme et son système rituel¹. Ces usages contribuent à définir et établir l'identité du judaïsme tant à l'interne que dans son rapport avec les autres groupes ethniques et religieux. Cela dit, il faut préciser que les enjeux des usages alimentaires – dans le judaïsme comme ailleurs – vont bien au-delà d'une pratique individuelle où tel ou tel aliment est consommé ou non. En effet, ils influencent les relations sociales et la façon de manger et de boire ensemble. Se pose alors la question de la façon dont un repas est sensé être organisé, la façon dont les convives y sont traités et la place qu'ils sont censés y avoir. Finalement, il s'agit aussi de savoir avec qui il est possible ou non de manger.

Dès l'époque hellénistique, la caractérisation des Juifs comme un groupe respectant des règles alimentaires les distinguant des autres apparaît tant dans des textes émanant de non Juifs que de Juifs². Pour notre propos, il n'y a pas lieu de revenir sur ce point en détail. Ce qui par contre mérite d'être relevé c'est que dès le III^e s. av. n. è., les Juifs, qu'ils soient installés à Jérusalem ou dans une grande ville non israélite comme Alexandrie, furent massivement confrontés à la culture hellénistique dominante. Or, dans ce contexte, la question du repas et du banquet s'est posée avec d'autant plus d'acuité que dans le monde hellénistique les pratiques de table jouaient un rôle central dans la vie publique ainsi que pour définir

¹ Les règles du judaïsme prescrivent l'interdiction de la consommation de certains aliments comme le sang et la viande provenant de certains animaux comme le porc. Ces comportements s'expliquent notamment par l'application de prescriptions contenues dans la Torah (spécialement Dt 14 et Lv 11). Pour plus d'informations voir notamment R.M. GEFFEN, « Dietary Laws », in F. SKOLNIK et M. BERENBAUM, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007, vol. 5, p. 650-659.

² Pour les textes juifs, on peut mentionner par exemple le chapitre 1 du livre de Daniel, les chapitres 6 et 7 du deuxième livre des Maccabées, le livre de Judith. Pour la mention du refus juif de consommer le porc dans la littérature hellénistique et romaine voir P. SCHÄFER, *Judéophobie : attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique*, Patrimoines. Judaïsme, Paris 2003, p. 116-139.

l'identité et la citoyenneté³. Pour les élites juives, refuser de participer aux repas officiels de la cité pouvait donc facilement conduire à la mise à l'écart de la vie publique. Dès lors, on comprend aisément pourquoi, à côté de groupes opposés à toute participation aux banquets gréco-romains, nombreux sont les Juifs qui y ont simplement participé ou se sont posés la question de savoir à quelles conditions il était possible de le faire sans se trahir⁴.

Cette contribution reprend sous un angle différent une problématique déjà abordée il y a quelques années dans une communication à propos de l'identité judéenne⁵ à savoir celle des enjeux identitaires posés par la participation des Juifs aux banquets étrangers en contexte hellénistique, à partir d'une lecture du livre d'Esther.

Le choix du livre d'Esther pour évoquer le thème des tabous alimentaires s'explique par le fait que le thème des pratiques de repas y joue un grand rôle puisque pas moins de dix banquets sont mentionnés au cours de l'intrigue et que le thème de l'identité juive y est central.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient cependant d'explicitier un point important : le livre d'Esther peut être comparé à un roman historique. Il situe l'action au sein de la cour du grand roi perse Xerxès mais a été mis par écrit bien plus tard en contexte hellénistique⁶ et s'adresse donc à un lectorat confronté à la culture hellénistique et pour qui l'empire perse avait disparu depuis fort longtemps. Dès lors, lorsque le livre d'Esther décrit, comme il le fait à plusieurs reprises, des banquets royaux perses, on

³ L. MILANO et C. GROTANELLI éd., *Food and Identity in the Ancient World*, History of the ancient Near East Studies 9, Padova 2004 et A. DA SILVA, « La symbolique du repas au Proche-Orient ancien », *Studies in Religion* 24, 1995, p. 147-157.

⁴ Pour ce questionnement dans la tradition rabbinique antique, voir S. R. SHIMOFF, « Banquets: The Limits of Hellenization », *Journal for the Study of Judaism* 27, 1996, p. 440-452 ; F. SCHMIDT, « Viandes sacrificielles et organisation de l'espace dans le judaïsme du Second Temple », in L. MILANO et C. GROTANELLI éd., *Food and Identity* (n. 3), p. 15-47 et plus généralement C. TASSIN, « Repas gréco-romains et juifs dans l'Antiquité », *Cahiers Evangile Sup* 140, 2007, p. 13-20.

⁵ La présente contribution constitue une version remaniée et abrégée de J.-D. MACCHI, « L'identité judéenne au banquet. Le défi de la commensalité à l'époque hellénistique selon le livre d'Esther », in O. ARTUS et J. FERRY éd., *L'Identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Lectio Divina 228, Paris 2009, p. 227-260.

⁶ Le livre d'Esther est daté, selon les auteurs, dans une fourchette allant de la période perse finissante, ou du début de la période grecque à l'époque maccabéenne voire hasmonéenne. Voir A. BERLIN, *Esther*, JPS Bible Commentary, Philadelphia 2001 ; J. D. LEVENSON, *Esther. A Commentary*, Old Testament Library, London 1997 ; M. V. FOX, *The Redaction of the Books of Esther*, Society of Biblical Literature. Monograph Series 40, Atlanta 1991 ; B. EGO, « The Book of Esther: A Hellenistic Book », *Journal of Ancient Judaism* 1, 2010, p. 279-302 ; J.-D. MACCHI, « Esther », in T. RÖMER, J.-D. Macchi et C. NIHAN éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible, Genève 2009, p. 654-660. L'excellente connaissance de la littérature hellénistique dont disposent les rédacteurs d'Esther invite à situer l'œuvre à l'époque hellénistique, voir J.-D. MACCHI, « Le livre d'Esther : regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses », *Transeuphratène* 30, 2005, p. 97-135.

peut supposer d'une part, que ces descriptions témoignent avant tout du regard hellénistique porté sur les pratiques perses et que, d'autre part, elles présupposent celles des banquets des cités hellénistiques auxquels les rédacteurs assistaient parfois. Notre démarche s'attachera d'abord à rappeler brièvement les caractéristiques des pratiques de banquet dans le monde hellénistique ainsi que la façon dont le banquet royal perse est perçu chez les Grecs. Nous comparerons ensuite les descriptions de banquets figurant dans le livre d'Esther avec celles du monde hellénistique et perse. Nous nous demanderons en particulier si les banquets publics d'Esther ressemblent plus à des banquets grecs ou à des banquets perses. Finalement, nous poserons la question de savoir si le livre d'Esther juge judicieux que des Juifs participent à des banquets étrangers et s'il cherche à proposer un modèle alternatif de banquets pour les Juifs.

LES PRATIQUES DU BANQUET TRADITIONNEL GREC, DU BANQUET ROYAL PERSE ET DU BANQUET HELLÉNISTIQUE

Les pratiques et usages associés aux banquets grecs et perses dans l'Antiquité ont abondamment été travaillés⁷. Dans le cadre de cette brève contribution, nous allons évoquer les caractéristiques du banquet traditionnel grec, du banquet royal perse et du banquet hellénistique en traçant les grandes lignes de l'évolution de ces différentes pratiques de table.

Nous rappellerons que la symbolique identitaire associées aux pratiques qui caractérisaient le banquet traditionnel dans la Grèce archaïque (VIII^e) ont eu tendance à changer au cours des époques classique (V-IV^e) et surtout hellénistique (III-II^e), tant et si bien que les banquets des cités hellénistiques finirent par comporter les caractéristiques des banquets des rois perses qui pourtant avaient d'abord été perçus comme contre-modèle au banquet grec traditionnel.

⁷ Voir depuis les travaux de M. DÉTIENNE, J.-P. VERNANT et J.-L. DURAND, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 et F. DUPONT, *Le plaisir et la loi : du "Banquet" de Platon au "Satiricon"*, Paris 1977 ; P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris 1992 ; P. SCHMITT PANTEL, « Manger entre citoyens. Les repas dans les cités grecques antiques », in J.-L. FLANDRIN et J. COBBI éd., *Tables d'hier, tables d'ailleurs. Histoire et ethnologie du repas*, Paris 1999, p. 39-57 ; A. DALBY, *Food in the Ancient World from A to Z*, The Ancient World from A to Z, London/New York 2003 ; K. VÖSSING, *Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, Beiträge zur Altertumskunde 193, München/Leipzig 2004.

LE BANQUET TRADITIONNEL DE LA GRÈCE ARCHAÏQUE⁸

Le banquet traditionnel grec se présente comme une pratique ritualisée en lien avec le sacrifice. La participation au repas public constitue une marque de citoyenneté auquel seuls les citoyens mâles ont droit.

Même si le repas grec ne rassemble généralement que les membres de l'élite aristocratique, il constitue une pratique communautaire qui se veut égalitaire. Le maître de maison dispose il est vrai du pouvoir de placer ses convives favoris près de lui et de mélanger le vin et l'eau à sa guise, mais personne n'est véritablement séparé des autres et l'hôte ne contrôle que très partiellement ce qui se passe. Le repas communautaire est associé à l'idéal égalitaire de la Grèce archaïque⁹, il est alors basé sur un système de don et de contre-don entre pairs et les invitations mutuelles renforcent les liens sociaux sans que le banquet ne souligne la prééminence de celui qui invite.

LE BANQUET ROYAL PERSE VU PAR LES AUTEURS GRECS¹⁰

D'un point de vue général, on rappellera que le monde perse a constitué un thème majeur de la littérature grecque dès le VI^e siècle avant notre ère et que l'identité grecque s'est en partie développée par contraste avec cet Orient à la fois fascinant et repoussant que constituait pour les Grecs le monde perse. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant, qu'aux yeux des auteurs grecs, le banquet royal perse fasse figure de contre-modèle par rapport à leurs pratiques traditionnelles.

La présentation que font des auteurs comme Hérodote des banquets du Grand roi perse souligne le luxe, l'abondance et la diversité des mets qui y sont servis et symbolisent la richesse de l'empire, son étendue et sa puissance. Cette richesse du banquet, qui dans une certaine mesure semble dépouiller les provinces de l'empire, contraste avec la pauvreté du monde grec et s'inscrit dans la représentation que se fait l'historiographie grecque du souverain perse, absolu et tyrannique¹¹. Les descriptions des banquets perses soulignent souvent que le roi est séparé de ses convives. Cela indique qu'il occupe une position centrale et qu'il domine ceux à qui il offre

⁸ Je remercie Mme le Dr. Alessandra Lukinovich (Université de Genève) des discussions passionnantes que j'ai eues avec elle et qui m'ont permis de mieux comprendre la signification du repas traditionnel grec. Si le paragraphe ci-dessous lui doit beaucoup, les inexactitudes qu'il pourrait comporter sont évidemment les miennes.

⁹ De ce point de vue, la formule homérique « banquet où tous sont égaux » figurant à de nombreuses reprises dans l'Iliade (1.468 et 602 ; 7, 320 ; 9, 225 etc.) est programmatique.

¹⁰ À propos du banquet royal perse voir K. VÖSSING, *op. cit.* (n. 7), p. 38-51 et H. SANCISI-WEERDENBURG, « Persian Food: Stereotypes and Political Identity », in D. HARVEY et M. DOBSON éd., *Food in Antiquity*, Exeter 1995, p. 286-302.

¹¹ Voir les remarques d'HÉRODOTE, *Histoire*, 9.82.

le banquet. Le caractère inégalitaire du banquet royal est ainsi souligné¹². Selon la littérature grecque classique, le vin est supposé occuper une place importante à la table du roi perse. Or, le regard porté sur la consommation de vin à la cour du Grand Roi n'est globalement guère positif, comme si, signe de barbarie, elle n'était pas bien maîtrisée. Ainsi, l'alcoolisme royal a, à plusieurs reprises, de funestes conséquences comme dans le cas de la folie de Cambyse¹³. Alors que les épouses sont absentes du banquet grec dès l'époque archaïque¹⁴, les choses se présentent différemment dans le banquet royal perse. Plusieurs passages mettent en scène l'action de femmes légitimes lors des banquets perses, suggérant ainsi qu'elles en étaient pleinement parties prenantes¹⁵.

Même si le banquet royal perse présente certaines similitudes avec le repas traditionnel grec, ses caractéristiques principales en font un modèle de banquet assez différent. Le luxe et la diversité des produits qui étaient tout à fait secondaires dans le banquet grec traditionnel caractérisent le banquet royal perse. De plus, le caractère inégalitaire ainsi que l'expression de la domination royale voire de la tyrannie qui s'y exprime contraste avec l'idéal égalitaire du repas grec.

DU REPAS TRADITIONNEL GREC AU BANQUET DES CITÉS HELLÉNISTIQUES

En un sens, on peut considérer que les pratiques de banquet participent de l'identité politique et sociale de la Grèce par opposition et contraste avec celle de la Perse. Cependant, opposer le banquet grec au banquet royal perse constitue une simplification abusive. En effet, les banquets publics des cités grecques aux époques classiques, hellénistiques et romaines évoluent de sorte à présenter des traits comparables à ceux du banquet royal perse.

À l'époque hellénistique (dès le III^e s.) à laquelle a été rédigé le livre d'Esther, se développe le phénomène des grands bienfaiteurs (les *évergètes*) qui, à l'occasion de fêtes urbaines, offrent à la cité des banquets¹⁶ qui contribuent à glorifier l'*évergète*, d'ailleurs fréquemment honoré par des ins-

¹² Voir ATHÉNÉ, *Deipnosophistes*, 4.26 ; 4.38 ; XÉNOPHON, *Cyropédie* 8.5.6.

¹³ Voir HÉRODOTE, *Histoire*, 1.133 et pour Cambyse HÉRODOTE, *Histoire*, 3.34.

¹⁴ Voir P. SCHMITT PANTEL, *op. cit* (n. 7), p. 11.397. Il va de soi que l'absence des femmes ne concerne pas les courtisanes. En outre, chez les dieux et aux époques héroïques les épouses sont parfois présentes.

¹⁵ Voir les épisodes impliquant Amestris (HÉRODOTE, *Histoire*, 9 ; 110), PLUTARQUE, *Artaxerxes* 5.5, Né 2,6 et l'analyse de M. BROSIUS, *Women in ancient Persia, 559-331 B.C.*, Oxford 1996, p. 94-97. Selon HÉRODOTE, *Histoire*, 5.18, la présence des femmes est une spécificité perse par rapport aux coutumes grecques.

¹⁶ À propos des repas hellénistiques, cf. P. SCHMITT PANTEL, *op. cit* (n. 7), p. 255-420. Pour la discussion sur l'*évergétisme* et son aboutissement dans une pratique par laquelle certains aristocrates assoient leur pouvoir dans la cité, on peut renvoyer aux p. 408-411 du même ouvrage ainsi qu'à M. SARTRE, *Histoires grecques*, L'Univers historique, Paris 2006, p. 307-316 ; 339-351.

criptions commémoratives. Lors de ce type de festins, l'invitation se fait de manière officielle, la hiérarchie y est bien établie, l'étiquette importante et le nombre de convives élevés. Le contenu des plats présentés et le luxe qu'on y trouve jouent un rôle considérable dans le prestige de ces banquets. En outre, le banquet hellénistique tend à investir l'espace public, les agoras et les stades. Quant aux épouses, comme dans les banquets traditionnels, elles n'ont en général pas accès aux banquets hellénistiques même s'il arrive que des repas à part leurs soient destinés¹⁷.

Les banquets hellénistiques et romains spécifiquement royaux évoluent également vers un luxe de table ostentatoire dont le banquet du roi perse constitue en quelque sorte l'archétype. Les exemples de festins extraordinaires pourraient être multipliés, de la cour d'Alexandre à celle des Lagides et des Séleucides. De surcroît, la supériorité du roi par rapport à ses convives y est mise en évidence. Le souverain occupe systématiquement la première place au banquet et le système de l'étiquette témoigne de la volonté d'élever le roi.

Ce rapide tour d'horizon montre que le banquet public à l'époque hellénistique place de plus en plus celui qui invite dans une position prédominante. L'invitation ne s'organise plus sur le mode du don et du contre-don mais devient unilatérale. En outre, comme dans le monde de la royauté perse, la richesse et le gigantisme du banquet vont jouer un rôle de plus en plus important pour exprimer l'honneur et le pouvoir.

LES BANQUETS DU LIVRE D'ESTHER

Si on se tourne maintenant vers le livre d'Esther, on remarque que le motif du banquet apparaît de manière récurrente. On ne dénombre pas moins de dix banquets apparaissant le plus souvent par paires.

Afin de comprendre quels types de banquets les auteurs du livre d'Esther ont voulu mettre en scène et quelle symbolique ils leur ont attribué, nous allons dans un premier temps examiner la description des deux banquets royaux qui ouvrent le récit au chapitre 1 ; nous les comparerons ensuite avec les caractéristiques du banquet dans le monde grec et perse. En outre, nous nous demanderons comment sont situés les personnages Juifs qui y participent et dans quelle mesure leurs participations à ces banquets ont des implications identitaires.

Dans un deuxième temps, nous enchaînerons par les banquets, qui tout à la fin du récit, célèbrent la victoire des Juifs et qui leurs sont spécifique-

¹⁷ Les attestations de tels banquets destinés aux femmes sont mentionnées par P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.* (n. 7), p. 397-399. Par exemple au I^{er} s. de n. è. Epaminondas offre un banquet à la cité d'Akraiphia « tandis que sa femme Kotila régala à déjeuner les épouses des citoyens ainsi que les servantes et esclaves femmes adultes » ; *Inscriptiones Graecae* VII.2712 traduction M. SARTRE, *op. cit.* (n. 16), p. 341.

ment destinés. Nous montrerons que ces banquets constituent en quelque sorte un contre modèle de banquet cette fois spécifiquement Juif¹⁸.

LES BANQUETS D'APPARAT QUI OUVRONT LE RÉCIT

Le premier chapitre du livre hébreu d'Esther s'ouvre par une présentation de banquets royaux organisés par le roi perse Ahashwérosh et par la reine Vashti. Si la description qui en est faite s'accorde plus ou moins avec celle que la littérature grecque fait des banquets perses, elle correspond, en réalité, le plus souvent aux standards des banquets donnés dans les cités hellénistiques.

Le premier banquet mentionné par le livre d'Esther dure 180 jours et les convives du roi sont « *tous ses dirigeants et ses serviteurs. L'armée de Perse et de Médie, les nobles et les dirigeants des provinces* » (Est 1,3). Le second banquet est plus bref, il ne dure que 7 jours, mais l'ensemble de la cité de Suse y est convié. Les modalités pratiques, le luxe et le vin de ce banquet royal sont décrits en 1,5-8. On apprend ensuite qu'un banquet est organisée par la reine Vashti pour les femmes (1,9). Le texte se poursuit par la mention du fait qu'elle refuse de se rendre au banquet du roi (1,10-12) et qu'après une réflexion juridique menée par les conseillers du roi une sanction est prononcée à son encontre (1,13-22).

Les invités au premier banquet sont mentionnés par leurs titres et leurs fonctions (1,3). Nous avons vu qu'une invitation basée sur la classe sociale des convives est un motif classique des descriptions de banquets perses. En outre, l'idée selon laquelle l'ensemble du *staff* de l'empire prend place à la table du roi (1,3) correspond au motif de la domination absolue du grand roi sur son territoire et à la représentation de la convergence à sa table des biens de l'empire qu'il domine. Cela dit, l'insistance sur les titres des invités se retrouve aussi dans les banquets hellénistiques.

L'invitation au deuxième banquet est adressée à l'ensemble de la cité (1,5). Ce motif ne figure guère dans les descriptions de banquets royaux perses, mais correspond par contre très bien aux pratiques des cités grecques et hellénistiques où un magistrat, un bienfaiteur ou un roi pouvaient inviter toute une cité au banquet. En outre, ces banquets hellénistiques pouvaient annexer un large espace comme c'est le cas en Esther 1,5 avec le jardin et la cour.

Dans le texte massorétique d'Esther 1,9, les femmes de la ville sont conviées à un banquet distinct de celui des hommes. Cette séparation des sexes, rappelée par la nécessité d'envoyer des eunuques chercher la reine (v. 10-11), ne présente pas non plus de parallèle dans les descriptions des repas royaux perses dans lesquels les épouses sont présentes. L'absence des

¹⁸ Les banquets figurant en Esther 2,18 ; 3,13 et 8,17 ne sont que brièvement mentionnés. On peut les rattacher aux différentes catégories que nous étudierons ci-dessous. Les 1^{er} et 3^{ème} sont clairement perses et publics alors que le 2^{ème} est privé.

épouses au banquet, caractérise par contre les usages des cités hellénistiques.

Au plan de la description des pratiques et des contenus, on constate que le luxe, la richesse et la diversité de l'apparat sont massivement soulignés par la description du cadre architectural dans lequel se déroulent les banquets d'Ahashwérosh. En 1,6 on remarque notamment la richesse et la diversité des tentures ainsi que de la vaisselle utilisée (1,8). Ce luxe rappelle tant celui des banquets royaux perses¹⁹ que celui des banquets hellénistiques²⁰.

Le texte d'Esther ne mentionne pas explicitement la présence de nourriture solide. En outre, les banquets du livre d'Esther ne sont pas présentés comme sacrificiels. Si cela se démarque radicalement des pratiques grecques, ce n'est cependant guère surprenant dans une description hellénistique de banquets perses. En effet, les pratiques sacrificielles persanes sont généralement perçues comme étranges, énigmatiques, voire carrément opposées à celles du monde grec²¹.

Comme c'est le cas dans tous les banquets – qu'ils soient perses, hellénistiques ou traditionnels –, le livre d'Esther souligne que la consommation de vin y joue un rôle majeur. En Esther 1,7-8, seul le vin est mentionné et son abondance est explicitement présentée comme l'attribut royal par excellence : « *le vin était abondant selon le standard du roi* » (littéralement « comme la main du roi »)²². Le terme hébreu *mištèh* « banquet », utilisé 19 fois en Esther pour désigner les banquets du livre, dérive d'une racine signifiant « boire » et l'ivresse joue un rôle considérable dans l'intrigue.

Si la consommation de vin est habituelle dans un banquet, dans le livre d'Esther elle n'est pas maîtrisée comme c'est la norme dans un banquet grec ou l'eau est judicieusement mêlée au vin. L'expression figurant au début d'Esther 1,8 « *et la boisson était, selon l'édit, sans contrainte* » doit probablement être comprise comme une critique d'une consommation barbare du vin à la cour. Le livre massorétique d'Esther utilise d'ailleurs le thème de l'ivresse avec ironie de sorte que les banquets du chapitre 1 donnent du système royal perse une image dérisoire.

¹⁹ Voir HÉRODOTE, *Histoire* 7.118-119 et 9.82.

²⁰ À titre d'exemple, lors des festivités de Ptolémée II, ATHÉNÉE, *Deipnosophistes* 5.30 fait part du luxe d'une procession associée au banquet du roi.

²¹ Les animaux utilisés ne correspondent pas à ceux du sacrifice grec, les dieux n'ont pas leur part et le lien avec le banquet est peu clair, comparer HÉRODOTE, *Histoire*, 1.132 et XÉNOPHON, *Cyropédie* 8.3.33-34 et 8.4.1. Voir P. SCHMITT PANTEL, (*op. cit.*), p. 431-32 et P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, p. 258-259.

²² L'expression signifie que le vin est à la mesure des capacités du souverain perse, c'est-à-dire en quantité extraordinaire. Dans le même sens, cette expression hébraïque se retrouve en 1 R 10,13 où elle caractérise les dons faits par Salomon à la reine de Saba et en Est 2,18 où elle qualifie les cadeaux faits par Ahashwérosh lors de son mariage avec Esther.

Le but recherché par l'organisation des banquets d'apparat du livre d'Esther n'est pas la commensalité partagée au sein d'un groupe d'alter ego comme dans le banquet traditionnel grec. La construction littéraire du chapitre 1 souligne que le banquet vise à honorer celui qui le donne ou qui en est le convive principal. En mentionnant que le roi « *exhiba la richesse de la gloire de sa royauté et la valeur de la splendeur de sa grandeur, (...)* » (1,4a), ce verset rend compte du but fondamentalement honorifique du festin. Le roi s'honore lui-même en exhibant sa richesse au banquet. Même si le verset 4 est appliqué au premier banquet, il introduit en même temps le deuxième (v. 6-8) où figure la description des modalités pratiques de ce programme de glorification du roi. La construction littéraire des versets 4 à 8 invite à comprendre que la richesse matérielle exposée et offerte aux convives (v. 6-8) met en évidence le statut social (v. 4) de celui qui en est si largement pourvu.

Cela dit, le texte du chapitre 1 présente un regard plutôt amusé, voire critique, sur la quête royale d'honneur lors du banquet. On ne peut que remarquer l'ironie lorsqu'au moment où la gloire du banquet devrait culminer sur l'exhibition de la reine parée du diadème royal, celle-ci humilie le roi en refusant de venir. Ce roi dérisoire qui voulait s'honorer durant 187 jours est humilié.

En tout état de cause, dans le livre d'Esther, le banquet royal vise – sans que ce soit toujours un succès – à honorer celui qui l'offre ou qui en est l'invité principal. Si cette fonction est absente du repas grec traditionnel, elle se retrouve tant dans les banquets perses qu'hellénistiques dont le caractère fondamentalement honorifique et inégalitaire a été rappelé plus haut.

LES JUIFS AU SEIN DU BANQUET « ÉTRANGER »

L'image qui ressort de la présentation des banquets perses rapportés par le livre d'Esther est en partie cohérente avec celle des banquets du roi perses que l'on trouve dans la littérature classique tout en présentant de nombreux traits caractéristiques des grands festins des cités et des rois hellénistiques. Il est significatif que lorsqu'en Esther, les descriptions des banquets s'écartent de celles du modèle perse, elles correspondent le plus souvent aux pratiques hellénistiques.

Dès lors, il est probable que tout en utilisant la fiction littéraire de banquets persans, les rédacteurs d'Esther font, en fait, allusion et référence aux banquets des cités hellénisées auxquels eux-mêmes et les lecteurs auxquels ils s'adressent étaient directement confrontés.

Ce point établi, il est frappant de constater que, pour le livre d'Esther, la question de la place des Juifs au sein des banquets étrangers ne paraît pas vraiment poser problème. Ainsi, il n'est jamais précisé que Mardochée et les siens se seraient tenus à l'écart du banquet royal offert au peuple de Suse.

Plusieurs autres indices montrent que les héros Juifs du récit ne sont de toute évidence pas supposés avoir des problèmes majeurs à participer au banquet de l'empire. Lors de l'intronisation d'Esther à la royauté, les honneurs du banquet royal lui sont faits « *Le roi fit un grand banquet pour tous ses dirigeants et ses serviteurs, le banquet d'Esther* » (2,18).

Lorsqu'au terme du récit (8,15) Mardochée sort triomphalement, il est royalement vêtu et des banquets sont organisés.

Finalement, Esther est à tel point présentée comme assimilée aux coutumes perses qu'au cours de l'intrigue – aux chapitres 5 et 7 – elle organise elle-même deux banquets « à la perse » pour le roi en exploitant parfaitement bien les caractéristiques des banquets impériaux afin d'obtenir du roi la tête d'Haman, l'ennemi des Juifs.

La lecture du texte hébraïque d'Esther suggère donc que l'attitude adéquate de Juifs vivant dans un contexte dominé par une culture « étrangère » n'exclut pas qu'ils participent aux pratiques ambiantes²³. Les héros juifs du récit (Esther et Mardochée) sont certes appelés à s'engager pour défendre leur peuple contre la persécution, mais cette défense identitaire n'implique pas un tabou total posé sur les pratiques de table non juives qui peuvent être utilisées au bénéfice des Juifs.

Cela dit, l'analyse a aussi montré que le livre d'Esther pose un regard plutôt ironique, voire critique, sur les banquets qu'il décrit. Celui d'Ahashwérosh est présenté comme extraordinairement luxueux, la consommation du vin n'y est pas maîtrisée et la quête de l'honneur place les convives dans des situations fondamentalement inégalitaires. Si ces reproches correspondent à ceux que les Grecs adressaient parfois au banquet royal perse en l'opposant à leur commensalité traditionnelle, ce n'est pas sur la culture perse en général que les auteurs du roman d'Esther ironisent. Les nombreuses références aux pratiques dînatoires des cités hellénistiques montrent que ce sont elles qui sont en réalité tournées en dérision.

Ces observations permettent de penser que le livre d'Esther rend compte de crispations identitaires juives vis-à-vis de pratiques de table d'inspiration hellénistiques. Les banquets hellénistiques auxquels les rédacteurs étaient confrontés sont tenus pour fondamentalement inférieurs aux tables traditionnelles, qu'elles soient grecques ou juives. Cependant, si les rédacteurs d'Esther soulignent qu'un Juif n'a pas à cacher son identité, ils n'excluent pas encore qu'il puisse participer à des banquets étrangers, et même en tirer bénéfice. Sur ce point, les rédacteurs de l'œuvre sont encore

²³ Ce point est très frappant dans de l'ancêtre du TM – le proto-Esther à la base du texte alpha – où la reine est parfaitement à l'aise à la cour perse. Voir les travaux D.J.A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story*, Journal for the Study of the Old Testament. Sup. 30, Sheffield 1984 ; L. DAY, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther*, Journal for the Study of the Old Testament. Sup. 186, Sheffield 1995 ; M.V. FOX, « Three Esthers », in S.W. CRAWFORD et L.J. GREENSPOON éd., *The Book of Esther in Modern Research*, Journal for the Study of the Old Testament. Sup. 380, London/New York 2003, p. 50-60.

assez éloignés de la pensée figurant au début du livre de Daniel, dans les livres des Maccabées et dans celui de Judith où les protagonistes évitent de participer aux repas des non-Juifs²⁴.

POURIM, UN VRAI BANQUET POUR LES JUIFS SELON LE LIVRE MASSORÉTIQUE D'ESTHER

Après avoir étudié le regard posé par le livre d'Esther sur les pratiques du banquet des autres, il reste à s'interroger sur celles qui sont présentées comme typiquement juives.

Les deux célébrations de *Pourim* instituées pour commémorer la victoire des Juifs, le 14 et le 15 Adar qui concluent le livre d'Esther en 9,17-19, forment dans une large mesure un contre-modèle aux banquets hellénistiques présentés dans le reste du livre.

Les pratiques du banquet de *Pourim* ne sont que très succinctement décrites dans la lettre attribuée par le texte massorétique à Mardochee (9,20-22). Il s'agit « d'un jour de banquet (*mištèh*), de joie (*šimhâh*), d'envoi de portions (*šlḥ* + *mânôt*) chacun à son prochain et de cadeaux (*matânôt*) pour les pauvres » (Est 9,22b)²⁵. Si la notion de banquet rappelle les épisodes des chapitres 1 à 8, deux pratiques y sont ajoutées : l'envoi mutuel de portions et les cadeaux aux pauvres. Ces deux coutumes prennent le contre-pied de celles des banquets perses et hellénistiques auxquels ressemblent ceux de la cour d'Ahashwérosh.

L'aide à la subsistance des pauvres fait fondamentalement partie de l'organisation des repas de l'Antiquité grecque comme en témoigne le devoir d'hospitalité et la répartition des ressources communes associées aux pratiques sacrificielles et festives des cités. Même les banquets offerts par les évergètes dans les cités hellénistiques pouvaient répondre à des besoins alimentaires très concrets des populations²⁶. Cependant, dans ce dernier cas, comme dans celui du banquet royal perse, le don est la prérogative exclusive de celui qui invite. En mentionnant le devoir fait à chacun de donner aux pauvres, la lettre de *Pourim* revient à un système faisant porter à tous les membres de la collectivité la responsabilité de subvenir aux besoins des nécessiteux lors du banquet.

L'envoi mutuel de portions figurant en 9,22, constitue par ailleurs un contre-modèle aux parts de nourriture que l'on trouve mentionnées dans les banquets perses et hellénistiques. En effet, si dans le cadre du banquet

²⁴ Dans l'épisode décrit au chapitre 1 de Daniel, les jeunes Juifs adoptent le végétarisme. En 2 M 6-7 les héros préférèrent le martyre à la consommation de viande interdite. Quant à Judith, au chapitre 12, elle prend sa propre nourriture avec elle.

²⁵ Cette présentation apparaît d'une manière très proche en 9,19 sans que soient mentionnés de cadeaux aux pauvres.

²⁶ Notamment en situation de crise cf. P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.* (n. 7), p. 377-378.

hellénistique la distribution de nourriture joue un rôle important²⁷ et que le roi perse peut envoyer des portions en cadeau pour associer des absents au banquet, dans tous ces cas, l'envoi et le don des portions constituent une prérogative exclusive de celui qui invite et qui bénéficie en cela d'une position prédominante. Or, l'usage de la notion de portion en Esther 9,19.22 est très différent puisque, par le principe de l'envoi mutuel, le texte décrit une pratique fondamentalement égalitaire basée sur le don et le contre-don. En ce sens, la commensalité du banquet de *Pourim* se rapproche de celle présente dans le repas traditionnel grec où l'offrant n'est pas posé en position dominante.

Cela dit, la description massorétique des pratiques de *Pourim* ne se contente pas d'établir ce modèle de banquet par opposition aux pratiques perses et hellénistiques, mais en fait une pratique spécifiquement et positivement juive.

Tout d'abord, on peut noter que la mutualisation de l'organisation du banquet de *Pourim*, présumé par l'envoi des portions, constitue une pratique préservant les spécificités, voire les tabous, alimentaires de la communauté juive. Elle permet que l'approvisionnement du banquet se fasse à l'intérieur du groupe.

Par ailleurs, la formulation d'Est 9,22 semble faire allusion à la fête de Torah que décrit Né 8,12 : « *Tout le peuple alla manger et boire et envoyer des portions et manifester une grande joie* », un texte où l'on retrouve le thème des envois mutuels de portions ainsi que de la joie du banquet.

En instituant les banquets de *Pourim*, Est 9,22 définit à sa manière ce qu'est un vrai banquet juif, joyeux et égalitaire comme un banquet traditionnel et comme la fête de la Torah.

SYNTHÈSE

Au terme de cette étude, on peut conclure que le livre d'Esther fait état d'interrogations identitaires fondamentales dans un contexte où les Juifs étaient confrontés aux pratiques de table des cités hellénistiques. Dans ses huit premiers chapitres, le texte met en scène des banquets royaux perses en des termes qui les rapprochent de ceux des cités hellénistiques, en portant un regard ironique sur ce qui s'y déroule. Cependant, les héros juifs du récit – Esther et Mardochée – participent à ces banquets pour y exercer un pouvoir et influencer les décisions qui y sont prises. Le regard que portent les rédacteurs d'Esther sur le banquet étranger se rapproche de celui de Juifs de l'époque hellénistique qui considéraient – en diaspora comme en terre d'Israël – qu'il n'était pas judicieux de renoncer à participer à la vie

²⁷ P. SCHMITT PANTEL, *op. cit.* (n. 7), p. 349-355.

sociale publique en refusant de se rendre aux banquets des cités²⁸. Cela dit, du point de vue de l'oeuvre, une telle participation est plutôt un mal nécessaire que quelque chose de souhaitable. Dès lors, on comprend aisément qu'au chapitre 9 le livre d'Esther fasse des banquets de *Pourim* le modèle de ce que devrait être un vrai banquet juif, communautaire, égalitaire et festif. On peut supposer que pour les rédacteurs massorétiques du livre, c'est ce type de banquet qui logiquement devrait seul être appliqué dans les cités et les terres des Juifs.

SUMMARY

The way in which the book of Esther describes banquet practices demonstrates that, for the circles that composed this literary work, participating to non-Jewish banquets was not considered taboo. However, just as Greeks might have considered their traditional banquets different than the ones of Persian kings, the authors of Esther describe the Jewish meal of Purim as a banquet with characteristics that are largely different from the ones of the royal Persian model.

²⁸ Voir les tendances sous jacentes à la lettre d'Aristée, à Siracide 31 et présentes dans toute une série de textes rabbiniques anciens (cf. S. R. SHIMOFF, *art. cit.* (n. 4), p. 440-452 et C. TASSIN, *op. cit.* (n. 4) p. 13-20.

L'ADULTÈRE ET LA PROSTITUTION DANS LA LITTÉRATURE PROPHÉTIQUE DE L'ANCIEN ISRAËL

Markus Saur,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

INTRODUCTION

Si l'on parle de la prostitution et de l'adultère dans le contexte des tabous et de la transgression des tabous, il faut d'abord répondre à la question de savoir ce que l'on comprend par le terme « tabou », dont les origines sont extérieures au monde occidental. Il s'agit d'un mot qui a trouvé sa place dans le discours scientifique en changeant beaucoup de sa signification originelle¹. Le « tabou » ne qualifie plus l'impur et le sacré en même temps comme c'en est le cas pour les contextes originels du mot ; si l'on parle d'un tabou, on traite plutôt d'une interdiction qui n'est pas forcément d'ordre juridique mais relève d'une sorte de code culturel, sur la base d'un consensus qui n'est pas clairement exprimé mais fait plutôt l'objet de conventions transmises et apprises. Le tabou est, donc, l'épiphénomène d'un système culturel qu'on ne peut pas facilement déchiffrer mais dont il faut rechercher très soigneusement les mécanismes.

Le tabou désigne, dans un certain sens, ce que l'on ne touche pas. Si l'on cherche des tabous dans la Bible hébraïque, on trouve très vite le thème de l'adultère et de la prostitution non seulement dans son sens concret – lequel existe bien sûr – mais encore plus dans son sens figuré. C'est surtout le cas dans la littérature prophétique qui nous a transmis des textes où la relation entre Yhwh et son peuple est décrite médiatement par l'image d'une femme et de son mari ou celle d'une prostituée et de ses amants. En quoi consiste le tabou dans un tel contexte ? Le tabou est évidemment la femme d'un autre qu'on ne doit pas toucher ; le tabou s'adresse donc à l'homme qui n'a pas la permission de s'approprier ce qui est interdit. Mais il y a aussi, inversement, le tabou qui porte sur le fait de s'offrir à un homme et d'en recevoir de l'argent ou des présents pour cela.

¹ Cf. J. KREINATH, « Tabu, religionswissenschaftlich », *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* t. 8, Tübingen 2005⁴), p. 3-4 : « Die Gesch. des Tabubegriffs spiegelt nicht nur die eur. Auseinandersetzung mit dem Problem des Verstehens fremden Denkens wider, sondern gibt auch Aufschluß über die Brisanz kulturwiss. Theoriebildung für die Bestimmung eines problematisch gewordenen Begriffs. » (p. 3)

Dans la Bible hébraïque, on trouve plusieurs textes qui soulignent ces tabous sous la forme d'interdictions dans des contextes législatifs. Il est probable que cette structure législative n'est pas la première étape et que la législation n'est que l'essai secondaire de donner à un tabou pré-existant un cadre juridique.

En Lv 20,10, on trouve la loi suivante :

« L'homme qui commet l'adultère avec la femme de son prochain devra mourir, lui et sa complice². »

En Dt 22,21, le texte parle de la punition d'une femme qui a prétendu être une vierge sans l'être vraiment :

« On la fera sortir à la porte de la maison de son père et ses concitoyens la lapideront jusqu'à ce que mort s'ensuive, pour avoir commis une infamie en Israël en déshonorant la maison de son père. Tu feras disparaître le mal du milieu de toi. »

Et en Dt 22,22-24, on trouve la description suivante :

« Si l'on prend sur le fait un homme couchant avec une femme mariée, tous deux mourront : l'homme qui a couché avec la femme et la femme elle-même. Tu feras disparaître d'Israël le mal. Si une jeune fille vierge est fiancée à un homme, qu'un autre homme la rencontre dans la ville et couche avec elle, vous les conduirez tous deux à la porte de cette ville et vous les lapiderez jusqu'à ce que mort s'ensuive : la jeune fille parce qu'elle n'a pas appelé au secours dans la ville, et l'homme parce qu'il a usé de la femme de son prochain. Tu feras disparaître le mal du milieu de toi. »

Ces textes montrent le cadre législatif où s'insère le tabou de l'adultère et de la prostitution. Dans la Bible hébraïque, on ne trouve pas de condamnation directe de la prostitution, mais tout ce qui est dit concernant l'adultère est en même temps applicable à la prostitution : c'est la contiguïté des cas qui pose le problème à partir duquel on a établi des lois comme celles qui viennent d'être citées. D'ailleurs, si l'on regarde la tradition narrative de la Bible hébraïque, on voit bien que la législation ne fait que reprendre les mœurs : en Gen 34 et Gen 38 (et Jos 2 ?) la prostitution n'est pas condamnée entièrement, mais on remarque néanmoins le dégoût avec lequel les narrateurs en parlent. En Gen 34, c'est surtout la question à la fin du chapitre au v. 31, posée par les frères Simon et Juda dont la sœur Dina a été violée : « Devait-on traiter notre sœur comme une prostituée ? » Cette question montre bien que la prostitution ou le fait d'être une prostituée est considéré comme quelque chose d'inacceptable.

² Les traductions suivent *La Bible de Jérusalem*, édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lectures, Paris 2001.

Le récit en Gen 38 rapporte comment Tamar, en se déguisant en prostituée, séduit son beau-père Juda pour avoir un enfant ; c'est aussi dans cette histoire que la prostitution apparaît comme une pratique courante mais qui est proche du mal et, dans le cas de cette histoire, du mensonge. Il faut remarquer que dans le contexte de Gen 38 n'apparaît pas seulement le *terminus technicus* pour la prostitution, זְנִיָּה³, mais un mot qui montre la proximité de la prostitution au sacré : dans les versets 21-22 on lit au lieu du terme qui désigne une prostituée celui de קִדְּשָׁה⁴, ce qui indique les rapports qui existent entre prostitution et sacré, ce dont on a connaissance aussi pour la Mésopotamie⁵. Si le tabou est, dans le sens originel du mot, à la fois l'impur et le sacré, ce terme est bien applicable à ce que l'on trouve dans la Bible hébraïque.

Dans l'histoire de la prostituée Rahab qui protège les envoyés de Josué à Jéricho en Jos 2, les auteurs du texte ne condamnent pas le fait que Rahab soit une prostituée, mais louent son comportement envers les espions israélites. Peut-être le texte veut-il surtout montrer que seule la prostituée de Jéricho comprenait que derrière les événements se cachait la volonté de Yhwh. C'est sur cet arrière-fond qu'il faut comprendre les images des livres prophétiques qui se servent d'un langage symbolique pour exprimer la relation entre Yhwh et son peuple en décrivant Yhwh comme un mari fidèle et Jérusalem, Juda ou Israël comme une femme adultère ou une prostituée.

LE LIVRE D'OSÉE

Avant analyser le chapitre premier du livre d'Osée rappelons le genre particulier qui est celui d'un livre prophétique. Même sans entrer dans le débat concernant sa rédaction et sa composition, on ne peut ignorer le simple fait qu'un livre prophétique soit composé de textes très différents qui ne datent pas tous de la même époque⁶.

Osée nous est présenté comme un prophète du royaume du Nord du VIII^e siècle av. n. è. Mais même s'il y a bien eu un tel prophète à cette époque et même si quelques oracles nous en ont été transmis (ce qui est somme toute bien possible), il est clair que le livre sous sa forme présente

³ Cf. J. KÜHLEWEIN, « “זְנִיָּה znh huren” », in E. JENNI et C. WESTERMANN éd., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*, Gütersloh 1994⁵, p. 518-520.

⁴ Cf. H.-P. MÜLLER, « “קִדְּשָׁה qdš heilig” », in E. JENNI et C. WESTERMANN, éd., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band II*, Gütersloh 1995⁵, p. 589-609, particulièrement p. 595-596.

⁵ Cf. C. STARK, “Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, Orbis Biblicus et Orientalis 221, Fribourg/Göttingen 2006, p. 98-100, 190-204.

⁶ Cf. J.-D. MACCHI et T. RÖMER, « La formation des livres prophétiques : enjeux et débats », in J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER et J. RÜCKL éd., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Le Monde de la Bible 64, Genève 2012, p. 9-27.

n'est pas un produit du VIII^e siècle⁷. En particulier, après la chute de Jérusalem en 587 av. n. è., on a trouvé dans la prophétie transmise d'Osée des propos qui ont servi de modèle pour raconter et interpréter ce qu'on avait vécu au VI^e siècle en voyant les Babyloniens détruire la ville et le temple de Jérusalem.

Si on lit, donc, les textes d'Osée d'un point de vue historique, il faut toujours se demander si l'un ou l'autre des passages est bien ancien ou au contraire très tardif. Des recherches récentes sur le livre d'Osée ont montré qu'une bonne partie date de l'époque postexilique plutôt que préexilique ; ces résultats ont, bien sûr, un impact sur l'interprétation du livre.

Le livre d'Osée est introduit par une anecdote qui donne le ton du message du prophète. Après le v. 1 qui est une sorte de titre du livre, on lit dans les v. 2-3 :

« Commencement de ce que Yahvé a dit par Osée. Yahvé dit à Osée : “ Va, prends une femme se livrant à la prostitution et des enfants de prostitution (אִשָּׁה זְנוּנִים וְיָלְדֵי זְנוּנִים), car le pays ne fait que se prostituer (הָאָרֶץ הָאֵלֶּה תִּזְנוּת) en se détournant de Yahvé.” Il alla donc prendre Gomer, fille de Diblayim (גֹּמֶר בַּת־דִּבְלַיִם), qui conçut et lui enfanta un fils. »

Directement au début du livre, on trouve l'appel de Yhwh qui ordonne à Osée de prendre une femme « des prostitutions », אִשָּׁה זְנוּנִים en hébreu. La signification précise de cette expression n'est pas très claire parce que אִשָּׁה זְנוּנִים n'apparaît qu'ici dans la Bible hébraïque. On aurait pu attendre le participe זְנוּנָה qu'on trouve beaucoup plus souvent pour décrire une prostituée⁸. Peut-être l'expression אִשָּׁה זְנוּנִים doit-elle souligner – avec la forme זְנוּנִים au pluriel – la force ou l'intensité de l'activité de cette femme. La suite du v. 2 confirme cette interprétation puisque l'expression זְנוּנָה תִּזְנוּת est une *figura etymologica* dont se sert l'hébreu pour souligner l'intensité de l'activité exprimée par le verbe lui-même.

Il est évident que les deux parties du verset sont très proches l'une de l'autre : avec le כ' au début de la deuxième partie du v. 2 les auteurs du texte révèlent la raison de l'ordre dont Yhwh frappe Osée : le prophète se prendra une femme prostituée parce qu'il faut montrer ce que fait tout le pays en s'éloignant de Yhwh. Textuellement se correspondent donc Yhwh et Osée d'un côté et le peuple et la prostituée, dénommée Gomer, de l'autre.

⁷ En ce qui concerne la formation du livre, cf. T. RÖMER, « Osée », in T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009², p. 464-479, et S. RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 213, Göttingen 2006.

⁸ Cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, Das Alte Testament Deutsch 24/1, Göttingen 1983, p. 27 : « Das Hebräische kennt eindeutige Begriffe für die berufsmäßige Dirne [...] und die Kultprostituierte [...], die offenbar bewußt umgangen werden. »

Comme il n'y a pas dans tout le chapitre de nom dénué de signification à double sens il est bien probable que tel est aussi le cas pour le nom de la prostituée. Ce nom Gomer vient de la racine גמר qui veut dire « terminer », « mener quelque chose à sa fin ». On a supposé que le nom exprimait le désir de la mère de Gomer d'arrêter avec cette fille d'engendrer des enfants. D'après Martin Noth, le nom גמר est une forme abrégée sans élément théophorique et signifie que Dieu a terminé heureusement la naissance d'un enfant⁹.

Il reste l'expression בת־דבליִם. Il est possible de comprendre le mot דבליִם comme un duel du mot דבלה qui signifie « gâteau de figes ». On pourrait donc traduire l'expression par « fille de deux gâteaux de figes ». On a supposé que l'expression גמר בת־דבליִם décrivait une prostituée qui ne se faisait pas payer très cher, et ne coûtait pas plus que le prix de deux gâteaux de figes¹⁰.

Par contre, dans la recherche récente, on a proposé de lire le nom autrement : dans le contexte du livre d'Osée, le nom pourrait indiquer que Dieu mettra fin à l'histoire d'une partie de son peuple. R. Adma comprend le nom comme suit : « The name Gomer means 'Completion' and 'Enough!' and so adequately expresses that the harlotry of Israel has reached a 'full and complete' measure. [...] The phrase 'daughter of Diblaim', on the one hand, introduces Gomer in a conventional manner and, on the other hand, lets her familial and geographical origins not become known. This concealment may relate to the role of Gomer in the text, which is to represent the land and the people as a whole¹¹. »

Ce qui est frappant, c'est que Yhwh donne l'ordre au prophète non pas de rester pur mais de perdre sa pureté en se prenant une femme prostituée. Pour la question du tabou et sa transgression, on trouve, donc, dans le texte une structure qui identifie celui qui a établi l'interdiction ou le tabou d'avoir une relation avec une femme prostituée à celui qui est le moteur de la transgression du tabou : c'est dans les deux cas Yhwh lui-même qui se trouve derrière le tabou et la transgression – Yhwh est l'auteur des deux. On se trouve ici à un point d'une très grande importance pour la théologie de la Bible hébraïque : le même Dieu qui a interdit quelque chose l'exige

⁹ M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 46, Stuttgart 1928, p. 175 (« Zusammenfassend wird in den Namen mit גמר [...] zum Ausdruck gebracht, daß Gott (es) vollführt hat, d. h. daß die Geburt des Kindes seinem Walten zu verdanken ist. ») ; Noth considère que la vocalisation est le résultat d'une erreur et qu'on devrait lire une forme גמר ou גמר au lieu de גמר.

¹⁰ Cf. E. NESTLE, « Gomer bath biblaim », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 29, 1909, p. 233-234. (« Eine bath diblaim wäre darnach eine solche, die billig zu haben war. » [p. 234]), et W. BAUMGARTNER, « Gomer bath diblaim », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 33, 1913, p. 78.

¹¹ R. ABMA, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50: 1-3 and 54: 1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)*, Studia Semitica Neerlandica 40, Assen 1999, p. 142. En plus, Abma remarque une assonance entre « Diblayim » et « Ephraim », mais cela ne me semble pas très convaincant : s'il y a des allusions il faut qu'on les aperçoive et qu'on les comprenne – sinon cela ne sert à rien.

du prophète ! On observe dans ce contexte une ambiguïté importante qu'on remarque assez souvent dans les textes vétérotestamentaires.

Parfois, on peut expliquer cette ambivalence par le passage d'un système polythéiste à un autre monothéiste : alors que l'on pouvait donner la responsabilité du bien et du mal dans un système polythéiste à différents dieux, cela n'est plus le cas si l'on nie l'existence des autres dieux que Yhwh. Dans un certain sens, le tabou qui amène à nier les autres dieux conduit automatiquement à un autre tabou, qui est de voir en un seul et même dieu tout ce qui était le fait de la pluralité divine : les contradictions, le blanc et le noir, le bien et le mal. C'est évidemment le cas pour Job¹², mais cela vaut dans une certaine manière aussi pour le prophète Osée qui réflète, d'après le texte, dans sa propre vie la transgression que sa femme a faite, transgression qui symbolise l'éloignement vis-à-vis de Yhwh du peuple d'Israël.

LE LIVRE D'ÉZÉCHIEL

Le prophète Ézéchiël se trouve entièrement dans cette tradition prophétique¹³. Si l'on considère les statistiques on remarque que c'est dans les ch. 16 et 23 du livre d'Ézéchiël qu'on trouve le plus souvent la racine 𐤀𐤆𐤍𐤍 comme *terminus technicus* qui signifie simplement « se prostituer ». Comme dans le livre d'Osée, c'est aussi dans le livre d'Ézéchiël qu'apparaît un langage métaphorique à propos de la relation entre Yhwh et son peuple. Les grands résumés de l'histoire d'Israël et Juda dans les ch. 16 et 23 montrent qu'il s'agit là d'une relation détruite¹⁴.

En lisant ch. 16 on remarque un double tabou. C'est premièrement le tabou décrit dans le texte : Jérusalem s'est prostituée dans le passé avec presque tous ses voisins, ce qui veut dire que Jérusalem a trompé Yhwh pendant toute son histoire. Deuxièmement, il y a un tabou qui est dénoncé par le texte dont le langage n'est pas allusif mais très explicite. Ez 16,37 parle, par exemple, d'un rassemblement de tous ceux avec lesquels Jérusalem s'est prostituée :

« Pour cela, je vais rassembler tous les amants à qui tu as plu, tous ceux que tu as aimés et tous ceux que tu as haïs, je vais les rassembler d'alentour contre toi, et je vais découvrir ta nudité devant eux, pour qu'ils voient toute la nudité. »

¹² Cf. M. SAUR, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Darmstadt 2012, p. 83-89.

¹³ Cf. également Es 1,2 ; Jr 3,6-25. Pour la formation du livre d'Ezéchiël cf. K.-F. POHLMANN, « La question de la formation du livre d'Ezéchiël », *op. cit.* (n. 6), p. 309-336.

¹⁴ Cf. T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 180, Berlin/New York 1989, p. 139-198.

Et, il y a encore pire : alors que normalement la prostituée se fait payer par ses amants, c'est bien le contraire pour Jérusalem. D'après Ez 16,30-34, Jérusalem ne reçoit pas d'argent pour ses services, mais elle donne même des cadeaux à ses amants pour qu'ils l'acceptent comme leur prostituée :

« Comme ton cœur était faible – oracle du Seigneur Yahvé – en commettant toutes ces actions dignes d'une véritable prostituée ! Lorsque tu te bâtissais un tertre à l'entrée de chaque chemin, que tu te faisais une hauteur sur toutes les places, en méprisant le salaire, tu n'étais pas comme la prostituée. La femme adultère, au lieu de son mari, accueille les étrangers. À toutes les prostituées, on donne un cadeau. Mais c'est toi qui donnais des cadeaux à tous tes amants et qui leur as offert des présents, pour que, de tous côtés, ils viennent à toi dans tes prostitutions. Pour toi, ce fut le contraire des autres femmes dans tes prostitutions : nul ne courait après toi, c'est toi qui payais et l'on ne te payait pas ; tu faisais le contraire. »

Bien entendu, c'est la façon de voir du prophète qui interprète l'histoire d'Israël de cette manière et sans aucun tabou. Le ch. 23 montre bien que le langage du ch. 16 n'est pas unique dans le livre d'Ézéchiel. Ez 23 se sert de pseudonymes pour la capitale de Juda, Jérusalem, et la capitale de l'ancien royaume du Nord, Samarie, quand il parle d'Ohola et de sa petite sœur Oholiba¹⁵. Comme celui du ch. 16, le langage du ch. 23 n'est pas allusif du tout. Dans les v. 11-21 on trouve la description des Assyriens, des Babyloniens et des Égyptiens auxquels la petite sœur Oholiba-Jérusalem offre ses services :

« Sa sœur Oholiba en fut témoin, mais elle éprouva une passion plus scandaleuse encore, et ses prostitutions furent pires que les prostitutions de sa sœur. Elle s'éprit des Assyriens, gouverneurs et magistrats, ses voisins, vêtus magnifiquement, habiles cavaliers, tous jeunes et séduisants. [...] Elle ajouta à ses prostitutions : ayant vu des hommes gravés sur le mur, images des Chaldéens colorées au vermillon [...] elle s'éprit d'eux au premier regard et leur envoya des messagers en Chaldée. Et les Babyloniens vinrent à elle pour partager le lit nuptial et la souiller de leurs prostitutions. Et quand elle eut été souillée par eux, elle se détourna d'eux. Mais elle s'afficha dans ses prostitutions, elle dévoila sa nudité ; alors je me suis détourné d'elle comme je m'étais détourné de sa sœur. Elle a multiplié ses prostitutions en souvenir de sa jeunesse, lorsqu'elle se prostituait au pays d'Égypte, qu'elle s'y éprenait de ses débauchés dont la vigueur est comme celle des ânes et le rut comme celui des étalons. »

La fin ressemble à celle du ch. 16 : Yhwh assemblera les amants de Jérusalem pour menacer et finalement détruire la ville qui a préféré les autres, les étrangers, au lieu de son dieu Yhwh. C'est de nouveau un

¹⁵ Cf. K.-F. POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel*, chapitres 20-48, Das Alte Testament Deutsch 22/2, Göttingen 2001, p. 336-349.

double tabou qu'on peut apercevoir dans le texte : le tabou des faits décrits et le tabou du langage fort. Les auteurs du livre d'Ézéchiél décrivent ce qui s'est passé comme un tabou qui a été transgressé – et ce faisant ils transgressent eux-mêmes un tabou de langage.

QUELQUES CONCLUSIONS

Quelle est l'intention du tabou dans les textes cités ? Pourquoi ces transgressions importantes dans le contexte de la littérature prophétique ? C'est certainement l'effet qu'escomptaient les auteurs de ces textes en se servant d'images si excessives. Ils voulaient attirer l'attention de leurs auditeurs voire de leurs lecteurs – et il est clair qu'un langage transgressant les tabous obtenait l'attention nécessaire au message prophétique : le comportement passé est la raison de la catastrophe que représentait la chute de Jérusalem. C'est une argumentation très proche des raisonnements deutéronomistes : on cherche à montrer pourquoi la chute de Jérusalem n'est pas une preuve de la faiblesse de Yhwh mais du fait que la justice divine – laquelle était annoncée depuis longtemps – est survenue.

Cette interprétation de la chute est marquée par la conviction que c'est le pouvoir divin qui se montre dans les événements, même si la chute du temple semblerait indiquer le contraire. Si l'on interprète la chute du temple et de la capitale Jérusalem comme un signe de la justice divine, Yhwh reste le souverain de tout ce qui se produit dans le monde. Il est même celui qui est capable d'instrumentaliser les forces militaires de la Babylonie pour ses buts. Ce que l'historiographie deutéronomiste montre dans un grand récit à propos de l'histoire de Yhwh et de son peuple¹⁶ se retrouve dans la littérature prophétique en raccourci : dans le livre d'Ézéchiél nous sont transmis des chapitres historiques qui résument brièvement le passé pour expliquer la situation présente ; dans le livre d'Osée, c'est l'action symbolique du prophète obligé de se marier avec une prostituée qui reflète le passé et donne une perspective pour l'avenir.

Dans Os 1, l'avenir est surtout décrit par les noms des enfants du prophète : Yizréél, Lo-Ruhama et Lo-Ammi indiquent la fin de la relation entre Yhwh et le royaume du Nord¹⁷ comme le montre surtout le v. 9b à la fin du chapitre :

« Vous n'êtes pas mon peuple, et moi je n'existe pas pour vous. »

Il est tout à fait possible que ces noms reflètent *ex eventu* ce qui s'est produit en Israël. Et, de ce point de vue, le livre d'Osée devient indirectement un texte pour la communauté exilique et même post-exilique – tout en expliquant pourquoi il y a eu ces défaites au VIII^e et au VI^e siècle pour

¹⁶ Pour l'historiographie deutéronomiste, cf. T. RÖMER, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London/New York 2005.

¹⁷ Cf. JEREMIAS, *op. cit.* (n. 8), p. 29-34.

Israël et Juda. Ez 23 reflète cette histoire et ce destin commun des royaumes du Nord et du Sud – même s'il décrit le comportement de Juda comme pire encore que celui du royaume du Nord.

Il est donc très probable en ce qui concerne le livre d'Osée mais aussi celui d'Ézéchiel que les textes explicatifs résument l'Histoire d'un point de vue postérieur aux événements – en travestissant cette perspective en prophétie. Peut-être est-ce aussi une sorte de tabou et une sorte de transgression de donner au texte l'apparence d'une prophétie bien qu'il soit écrit après les événements. Il s'agit d'une stratégie littéraire qui a comme but de montrer que les anciens prophètes avaient déjà annoncé les catastrophes qui se sont produites. Après la catastrophe, il reste comme devoir au peuple d'en tirer les conséquences et de changer son comportement pour qu'il y ait une relation pure entre Yhwh et son peuple. Le but central de la prophétie postexilique est de montrer cela ; et pour ce faire, les auteurs des textes transgressent des tabous comme le peuple transgressait le tabou de s'éloigner de son dieu Yhwh.

SUMMARY

In some prophetic texts, Yhwh's relationship with Yhwh's people is described by the image of a wife and her husband, or of a prostitute and her lovers. This is mostly the case in the books of Hosea and Ezekiel. The analysis of these texts shows that the authors used strong language and vocabulary to describe the end of the relationship between Yhwh and Yhwh's people. In this context, one notices a double taboo and a double transgression: the taboo describes the people's prostitution and adultery and, at the same time, the taboo transgressed through the intense description of this prostitution.

POLLUTION, PROFANATION ET L'ÉTRANGER DANS LES TEXTES BIBLIQUES DU SIXIÈME SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE*

Saul M. Olyan, Brown University

Deux tabous bibliques¹ seront abordés dans cette investigation : la pollution et la profanation d'une chose sacrée (comme un temple ou un sacrifice) ou d'une personne sainte (comme un prêtre dans le sanctuaire)². La pollution d'une chose ou personne sacrée est d'habitude considérée comme illégitime, constituant souvent une violation grave du culte ; la profanation d'une chose sacrée – c'est-à-dire, la transformation d'une chose sacrée en une chose profane – est rarement légitime et d'habitude vu comme un grave délit cultuel³. (Les personnes saintes telles que les prêtres ou Dieu lui-même ne doivent pas être profanés sous aucun prétexte⁴). Ces deux violations culturelles sont sévèrement punies selon plusieurs textes⁵. Cependant, pendant le sixième siècle avant notre ère, quelques auteurs bibliques ont utilisé les deux tabous d'une manière innovante pour créer des limitations sociales précédemment inconnues pour l'étranger en Israël qui n'est pas circoncis. Il s'agit de deux textes bibliques : Ez 44,6-7 et Es 52,1. Dans l'un, l'étranger incirconcis profane le temple s'il y entre ; dans l'autre l'étranger incirconcis est considéré comme un pollueur et ne doit pas entrer à Jérusalem, la ville sacrée. Ainsi, l'étranger incirconcis est marginalisé dans les deux textes, interdit d'accès au temple ou à la ville de Jérusalem et stigmatisé comme un pollueur ou profanateur.

* Je tiens à remercier Thomas Römer pour l'invitation à participer à ce colloque ainsi qu'à ce livre. Je suis redevable à Anne-Caroline Sieffert de son aide considérable pour améliorer mon français. Enfin, je tiens à remercier Pierre Saint-Amand pour ses conseils sur les notes.

¹ Pour l'histoire de la notion de tabou en anthropologie sociale et culturelle, voir C. KNIGHT, « Taboo » in A. BERNARD and J. SPENCER éd., *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, New York 2010, p. 682-684.

² Sur les sujets de la profanation et la pollution, voir S. M. OLYAN, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton 2000, p. 25-26, 38-50 avec bibliographie.

³ Pour des exemples de profanation légitime, voir Lv 27,9-33 et la discussion dans J. MILGROM, *Leviticus 23-27: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 3B, New York 2001, p. 2378-2379 et OLYAN, *op. cit.* (n. 2), p. 26-27.

⁴ Voir, e.g., Lv 21,6.9.15 ; 22,32.

⁵ Lv 22,3.9.14-16 ; 19,8.

La profanation d'une chose sacrée est d'habitude une grave infraction cultuelle, et les prêtres du temple doivent protéger le sanctuaire et tout ce qui est sacré contre la profanation par eux-mêmes ou par les autres. Comme je l'ai déjà noté, les personnes sacrées tels que les prêtres ou Dieu lui-même ne doivent pas être profanés sous aucun prétexte⁶. Pour illustrer ce point, j'indiquerai plusieurs exemples de profanation illégitime ; tous viennent du Code de Sainteté (Lv 17-26) ou d'autres textes de la source H, la « Holiness school », l'école de sainteté⁷. Ainsi, un prêtre avec un défaut physique tels que la claudication ou la cécité (un מום) ne doit pas offrir des sacrifices afin de ne pas profaner le temple selon Lv 21,23. La personne qui n'est pas un prêtre, ou un membre de la maison d'un prêtre, et qui a mangé un sacrifice sacré accidentellement, l'a profané et doit payer une amende selon Lv 22,15. La fille d'un prêtre qui a commis un péché sexuel doit être brûlée parce qu'elle a profané la sainteté de son père selon Lv 21,9. La personne qui a profané le jour du sabbat par le travail doit mourir (Ex 31,14). Et celui qui a mangé un sacrifice offert deux jours avant l'a profané ; par conséquent sa lignée sera coupée (Lv 19,8; cette sanction est décrite avec le verbe כרת, « couper »)⁸. En résumé, les punitions pour la profanation comprennent les amendes, la fin de la lignée, et la mort.

La pollution d'une chose ou personne sacrée est presque toujours illégitime et normalement une violation grave du culte⁹. Ce qui est impur est absolument interdit du temple et les personnes polluées ne doivent pas y entrer ou toucher les choses sacrées. Selon Nb 5,3, un texte de H, trois catégories de personnes polluées sont exclues du camp : les personnes avec une maladie de peau (צרוע) ; les personnes avec une maladie vénérienne (זב) ainsi que les personnes qui ont touché un cadavre¹⁰. La personne qui ne se purifie pas après avoir été en contact avec un cadavre pollue le sanctuaire selon Nb 19,20, et sa lignée sera coupée. D'après Lv 22,3, un prêtre qui est impur ne doit pas toucher ou manger des aliments saints. S'il le fait, sa lignée sera coupée. Enfin, Lv 15,31 déclare que tous ceux qui sont en état d'impureté ne doivent pas s'approcher du sanctuaire, autrement ils mourront. Les châtiments pour la pollution du sanctuaire ou des aliments saints sont lourds, et ne sont pas sans rappeler les peines pour la profanation illégitime d'une chose sacrée. En bref, transgresser les deux tabous est une affaire sérieuse.

⁶ Voir les exemples énumérés dans la note 4.

⁷ Sur le sujet de la source H, voir en particulier I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995 et J. MILGROM, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 3A, New York 2000, p. 1319-1367.

⁸ Pour cette punition, voir J. MILGROM, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 3, New York 1991, p. 457-460, avec bibliographie.

⁹ Voir la note 2.

¹⁰ Sur ce texte, voir la discussion dans B. LEVINE, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 4, New York 1993, p. 184-186.

Peu de sources bibliques avant le sixième siècle avant notre ère parlent de l'étranger en Israël. Un texte très important est Dt 23,4-9. Selon ce texte, l'Ammonite et le Moabite ne doivent jamais entrer dans l'assemblée de Yhwh (קהל יהודה) mais l'Édomite et l'Égyptien peuvent y entrer dans la troisième génération, une référence qui fait vraisemblablement allusion aux générations après l'immigration. Ce texte est souvent expliqué comme faisant référence aux immigrants de sexe masculin et au sixième siècle, quelques textes comprennent « l'assemblée de Yhwh » mentionnée en Dt 23,2-9 comme une référence au temple de Jérusalem (par exemple, Lm 1,10 ; Es 56,1-8 ; Ez 44,9)¹¹. Mais aucun de ces groupes n'est incirconcis, et Dt 23,4-9 ne leur attribue pas le pouvoir de profaner ou polluer. D'autres textes préexiliques mentionnent les hommes incirconcis, et certains textes les tournent en dérision (par exemple, 1 S 18), mais on n'y trouve pas l'idée que ces hommes sont pollueurs ou profanateurs à cause de leurs prépuces. (J'inclus ici Gn 34, s'il s'agit d'un texte préexilique)¹². La même chose est vraie quant à la plupart des écrits du sixième siècle. Selon Ex 12,43-49, un texte provenant de « l'école de sainteté (H) », les étrangers incirconcis en Israël ne peuvent pas célébrer la Pâque¹³. Aucune raison n'est donnée pour l'interdiction, mais il est clair que le prépuce est un obstacle. Cependant, il n'y a aucune suggestion que ces hommes incirconcis soient pollueurs ou profanateurs à cause de leurs prépuces. L'exclusion peut être fondée simplement sur la xénophobie, une peur de la différence, qui se concentre sur le prépuce dans quelques autres textes aussi. Citons 1 S 18,25, où le roi Saül demande à David cent prépuces de Philistins en échange de sa fille. C'est un prix plutôt ridicule pour dire le moins, mais il suggère à la fois une fascination et en même temps une répulsion par rapport au prépuce¹⁴.

Passons maintenant à Ez 44,6-7 qui est traduit comme suit dans la Bible de Jérusalem :

« Et tu diras aux rebelles de la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Yahvé. C'en est trop de toutes vos abominations, maison d'Israël, lorsque vous avez introduit des étrangers incirconcis de cœur et incirconcis de corps pour s'installer dans mon sanctuaire et pour profaner mon Temple, lorsque vous avez offert ma nourriture, la graisse et le sang, et que vous avez rompu mon alliance. Par toutes vos abominations ! »

¹¹ Sur ce point, voir OLYAN, *op. cit.* (n. 2), p. 78-79 et p. 160 n. 73 ; S. M. OLYAN, « "Sie sollen nicht in die Gemeinde des Herrn kommen": Aspekte gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion in Dtn 23,4-9 und seine frühen Auslegungen », in S. M. OLYAN, *Social Inequality in the World of the Text: The Significance of Ritual and Social Distinctions in the Hebrew Bible*, Journal of Ancient Judaism Supplements 4, Göttingen 2011, p. 173-185.

¹² Concernant la date de la composition de Gn 34, voir OLYAN, *op. cit.* (n. 2), p. 65.

¹³ Voir KNOHL, *op. cit.* (n. 7), p. 21-22 sur Ex 12,43-49 comme un texte de H.

¹⁴ OLYAN, *op. cit.* (n. 2), p. 66.

Selon ce passage, des Israélites ont permis aux étrangers incirconcis de se trouver dans le temple de Yhwh, de ce fait le profanant. Il est possible que le texte suggère aussi que ces étrangers officient comme prêtres au temple, un argument avancé par certains spécialistes, mais cela me semble peu probable, étant donné le libellé de l'hébreu¹⁵. (Ce sont les Israélites qui offrent la nourriture, la graisse et le sang à Yhwh, et non pas les étrangers.) Ces actes sont qualifiés d'abominations (רַעְבּוֹת) et à cause d'eux, l'alliance avec Yhwh a été rompue. Telle est l'opinion de l'auteur de ce passage, qui se sent menacé par la présence de ces étrangers dans le temple. Donc, il cherche à exclure les étrangers incirconcis en affirmant qu'ils profanent la sainteté, et il attaque ses adversaires israélites avec vigueur, en associant leurs actions avec des crimes graves : abomination et rupture de l'alliance avec Yhwh. Mais de l'avis des adversaires de l'auteur, il n'y a rien de mal à permettre aux étrangers d'être présents dans le temple. Manifestement, les adversaires de l'auteur pensent que les étrangers incirconcis ne présentent aucune menace pour la sainteté du temple de Yhwh. S'ils étaient vraiment une menace, ils ne seraient pas autorisés à entrer dans le temple. La position des adversaires était probablement l'opinion courante, étant donné la compréhension des étrangers incirconcis dans des textes antérieurs, qui n'associent pas le prépuce à la profanation. Donc, l'auteur de Ez 44,6-7 innove idéologiquement en affirmant que l'étranger incirconcis profane la sainteté.

Analysons maintenant Es 52,1. Ce texte est traduit comme suit dans la Bible de Jérusalem :

« Éveille-toi, éveille-toi, revêts ta force, Sion! Revêts tes habits les plus magnifiques, Jérusalem, ville sainte, car ils ne viendront plus jamais chez toi, l'incirconcis et l'impur. »

Selon cette traduction, deux groupes différents — les incirconcis et les impurs — n'entreront plus jamais dans la ville sainte, Jérusalem. Cependant, il existe une meilleure traduction. Plusieurs chercheurs (par exemple, Menahem Haran et Benjamin Sommer) ont démontré que Es 52,1 dépend d'un texte antérieur, Na 2,1. (Les deux phrases dans les deux textes sont presque identiques)¹⁶. Na 2,1 est traduit ainsi dans la Bible de Jérusalem :

« Voici sur les montagnes les pas du messager ; il annonce : “La Paix!” Célèbre tes fêtes, Juda, accomplis tes vœux, car Béliel désormais ne passera plus chez toi, il est entièrement anéanti. »

¹⁵ E.g., M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, p. 140, entre autres.

¹⁶ B. SOMMER, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford 1998, p. 82-84, qui cite M. HARAN, *Between RI'SHONOT (Former Prophecies) and HADASHOT (New Prophecies): A Literary-Historical Study of Prophecies in Isaiah XL-XLVII*, Jerusalem 1963, p. 97-98.

Na 2,1 a un sujet singulier, Bélial, (« [celui qui est] sans valeur »), qui ne passera plus à travers la terre de Juda. Bélial est sûrement une référence à un envahisseur étranger, sans doute l'empire assyrien¹⁷. (Dans les époques plus tardives, Bélial devient le nom d'un ange démoniaque comme dans les manuscrits de la Mer Morte)¹⁸. Il me semble que le sujet au singulier de Na 2,1 suggère que le sujet de Es 52,1 est aussi au singulier, étant donné la dépendance de Es 52,1 sur Na 2,1. Autrement dit, on peut traduire l'expression « l'incirconcis et l'impur » comme un hendiadys : « L'incirconcis qui est impur ». Une telle construction grammaticale est très commune dans la Bible ; un exemple bien connu est la caractérisation de Caïn comme un errant vagabond (נָע וְנָד) selon Gn 4,14 ; il n'est pas « un errant et un vagabond ». Si l'on comprend l'expression hébraïque נָע וְנָד d'Es 52,1 comme un hendiadys et si on la traduit « l'incirconcis qui est impur », il en résulte que l'étranger incirconcis est exclu de la ville sainte parce qu'il est impur. Donc, contrairement à Ez 44,6-7, texte dans lequel l'étranger incirconcis est exclu du temple parce qu'il le profanerait s'il y entrait, l'étranger incirconcis de Es 52,1 n'entrera plus dans la ville sacrée parce qu'il la polluerait. L'étranger incirconcis qui est entré à Jérusalem auparavant doit être Babylone, étant donné que les Babyloniens ont conquis et détruit la ville et le temple en 587, et qu'ils ne pratiquaient pas la circoncision. À l'avenir, selon le texte, aucun étranger incirconcis et impur n'entrera dans la ville.

Pendant le sixième siècle avant notre ère, deux tabous culturels ont été utilisés par quelques scribes judéens d'une manière innovante pour créer des limitations sociales précédemment inconnues pour l'étranger en Israël qui n'est pas circoncis. Selon Ez 44,6-7, l'étranger incirconcis profane le temple saint s'il y entre ; d'après Es 52,1, l'étranger incirconcis est considéré comme un pollueur et ne doit pas entrer à Jérusalem, la ville sacrée. Ainsi, l'étranger incirconcis est marginalisé par les deux textes, interdit d'accès au temple ou à la ville de Jérusalem et stigmatisé comme pollueur ou profanateur de la sainteté. Le sixième siècle avant notre ère était un moment de débat à l'égard de l'étranger en Israël d'après des textes comme Ex 12,43-49 ; Es 56,1-8 ; Lm 1,10, et nos deux textes aussi. Contrairement à Ez 44,6-7 et Es 52,1, des textes tels que Es 56,1-8 et Ex 12,43-49 représentent un point de vue tolérant.

¹⁷ Voir Na 1,1 ; 2,9 ; 3,7.18.

¹⁸ Sur ce sujet, voir M. MACH, « Demons », in L. SCHIFFMAN and J. VANDERKAM éd., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2000, p.189-192.

SUMMARY

This paper explores the ways in which two biblical taboos – pollution and the profanation of a holy thing, such as a sacrifice, or a holy person, such as a priest – are innovatively deployed by biblical authors during the sixth century BCE in order to impose novel social limitations on uncircumcised foreigners in Israel. The texts of interest are Es 52,1 and Ez 44,6-7.

LE CATALOGUE DES TRANSGRESSIONS DANS L'ÉCRIT DE DAMAS COMME DÉFINITION D'UNE ÉTHIQUE DANS LE JUDAÏSME ANCIEN

David Hamidović, Université de Lausanne

Les textes juifs anciens, pour variés qu'ils soient, laissent tout de même entrevoir quelques préoccupations majeures qui traversent les époques, les régions, les milieux de rédaction et les milieux de réception. Parmi ces préoccupations figure en bonne place la manière dont les Juifs et les autres peuples doivent vivre ou plutôt devraient vivre. Un tel souci se comprend dans un double contexte dès le IV^e siècle avant notre ère au moins : des Judéens vivent en Judée avec d'autres populations plus ou moins hellénisées et d'autres Judéens vivent en dispersion hors du territoire de la Judée. En effet, des communautés juives, qu'on les nomme ainsi ou non, sont connues et reconnues comme telles par d'autres populations dès cette époque autour de la Méditerranée et jusqu'aux rives de l'Indus sans oublier la péninsule arabique. Depuis longtemps, la sociologie a démontré que la définition de soi dans le champ social traverse toutes les sociétés humaines¹. L'identité sociale peut trouver un mode d'expression dans la littérature à condition que la population en question manie l'écriture. Toutefois, les modalités de la définition sociale et son expression varient assurément entre les différents peuples. Pour le judaïsme ancien, la confrontation au monde grec puis romain en Méditerranée se traduit par l'apprentissage de la langue grecque et/ou de la langue latine parmi les lettrés juifs. Ainsi, ces derniers accèdent à la culture gréco-latine et son histoire. Souvent cette même élite intellectuelle établit par là même, un dialogue avec sa culture indigène et plus particulièrement sa tradition d'étude des textes, tradition indissociable de leur interprétation dans le judaïsme². Une telle dialectique forge la définition de soi et des autres dans le judaïsme de l'Antiquité et du Moyen-Âge. À cet égard, les textes juifs parvenus jusqu'à nous livrent une

¹ K. MARX, *Économie et Philosophie, Notes de lecture § 22*, dans *Œuvres, Économie*, II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1979 (1844), p. 33 ; H. TAJFEL *et al.*, « Social categorisation and intergroup behaviour », *European Journal of Social Psychology* 1, 1971, p. 149-178 ; V. COHEN-SCALI et P. MOLINER, « Représentations sociales et identité : des relations complexes et multiples », *Identités & orientations* 37/4, 2008, p. 465-482.

² Voir D. HAMIDOVIĆ, « Le texte biblique et son interprétation : une archéologie de l'interdépendance dans les manuscrits de Qumrân », à venir.

partie de la tradition éthique³ propre au judaïsme ancien, une tradition où dire ce qui est soi et ce qui ne l'est pas peut prendre la forme d'exposés sur les tabous et leurs transgressions. À travers un exemple, je chercherai à expliquer les fondements de ces exposés pour qualifier différents milieux, différentes communautés juives, et au final définir une conception de l'éthique dans le judaïsme ancien.

Avant, il convient de faire deux remarques liminaires. La première concerne la nature des sources maniées. La diversité des sources littéraires, juridiques et archéologiques concernant le judaïsme ancien ne permet pas de généraliser ou de résumer trop rapidement une seule et unique tradition éthique le concernant. La variété et l'évolution des communautés juives dispersées autour de la Méditerranée durant plusieurs siècles doivent toujours être gardées à l'esprit afin de nuancer les études promptes à qualifier une tradition éthique monolithique dans le judaïsme. La brièveté de mon propos m'invite à saisir seulement quelques traits saillants mais la caractérisation de la tradition éthique juive est assurément plus complexe. La seconde remarque se situe à la suite des travaux d'Émile Durkheim pour définir les tabous non seulement comme les interdits ou les interdictions dans une religion mais aussi comme une désignation de la chose interdite⁴. Ainsi défini le tabou se déploie selon trois dimensions : l'impureté de la chose décrite, l'interdiction de faire ou d'utiliser cette chose, et la sanction que la transgression de cet interdit entraîne. Les anthropologues ont montré que cette définition du tabou résonne alors dans la société où il prend place comme une délimitation éthique de ce qui est possible au sens moral et de ce qui ne l'est pas⁵. Le tabou se charge alors de crainte. Les mêmes anthropologues perçoivent aussi une évolution de la peur attachée aux tabous dans une société. Il arrive que les tabous soient de plus en plus transgressés, ce qui affaiblit alors la définition éthique d'une société, d'un groupe ou d'une communauté⁶. Peut-on voir une telle évolution dans le

³ On utilise le nom et l'adjectif « éthique » dans son acception la plus large et sans connotation philosophique : un comportement fondé sur une morale.

⁴ E. DURKHEIM, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'année sociologique* 1, 1896-1897, p. 1-70 ; *idem.*, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris 1897 ; *idem.*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.

⁵ C. LÉVI-STRAUSS, « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York* 1/2, 1945, p. 1-21, repris dans *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 57 : sur le tabou de l'inceste qui ne signifie rien dans le langage dans sa face négative et universelle, mais dans sa face positive, il « équivaut à dire que dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède sous la forme de fille ou de sœur ».

⁶ Il n'est pas question ici de celui qui viole sciemment les tabous pour une raison sociale liée à la médecine, la magie, cf. L.L. MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, Science de l'homme, Paris 1974, p. 81 : « Il est donc nécessaire que le violateur soit conçu comme agissant seul, même quand il se dévoue pour les siens. Ceci explique que dans leur participation au rituel les clowns affectent (guidés, bien entendu, par la tradition) un caractère individualiste, indépendant, asocial, qui se manifeste par un comportement ostensiblement non-intégré. »

judaïsme ancien ? Pour être plus précis, la multiplication des communautés, que d'aucuns qualifient de sectes, au sein du judaïsme ancien est-elle concomitante avec un affaiblissement du respect des tabous préalablement instaurés ? Je propose d'étudier un exemple que je juge significatif pour répondre à cette question.

LES LOIS (MIŠPAṬIM) DANS L'ÉCRIT DE DAMAS

Cet exemple est tiré d'un ouvrage nommé *l'Écrit de Damas* par les modernes. Il s'agit d'un livre découvert en deux exemplaires dans la *genizah* de la synagogue du vieux-Caire à la fin du XIX^e siècle. Les feuillets de cuir appartenant au premier exemplaire, nommé CD (pour *Cairo Document*) A, sont datés du X^e siècle, et les deux feuillets du second exemplaire, CD B, datent du XII^e siècle de notre ère. Après la découverte des premiers manuscrits de Qumrân en 1947 dans une grotte au Nord-Ouest de la mer Morte, le savant Eleazar Sukenik⁷ reconnut un lien littéraire entre *l'Écrit de Damas* et un des premiers rouleaux déroulés, le *Manuel de Discipline* tel qu'on le nommait alors et qu'on nomme aujourd'hui la *Règle de la Communauté* conformément au titre original *serekh ha-yahad* écrit en hébreu à même le rouleau. Le même savant proposa le premier d'identifier les rouleaux de Qumrân comme des écrits appartenant aux Juifs du mouvement essénien. *L'Écrit de Damas* devint alors un écrit essénien apparenté aux manuscrits de Qumrân. La découverte en 1952 de copies de l'ouvrage dans la grotte 4 jouxtant le site de Qumrân et la publication en 1962 de deux autres manuscrits provenant des grottes 5 et 6 confirmèrent l'analyse de Sukenik.

L'apport des manuscrits de Qumrân est fondamental pour comprendre la nature de *l'Écrit de Damas*. Le premier exemplaire trouvé au Caire, CD A, est d'une grande fidélité de copie avec les manuscrits palestiniens malgré la distance et le temps qui le séparent des premières copies datées du I^{er} siècle avant notre ère⁸. Les copies caiotes se révélèrent incomplètes en comparaison avec les manuscrits palestiniens. Un tiers de l'écrit avait disparu entre la version de Qumrân et celle du Caire. Le prologue, l'épilogue et de nombreuses lois furent perdus à travers le temps. Les lois conservées dans les manuscrits de Qumrân reprennent et complètent la jurisprudence affirmée dans *l'Écrit de Damas*. Nous allons surtout nous attarder sur ces lois perdues dans la chaîne de transmission mais préservées dans les manuscrits palestiniens.

Ainsi, la première partie de *l'Écrit de Damas* qui ressemble à une longue exhortation à respecter les lois énoncées dans la seconde partie de l'ouvrage doit être comprise comme un appel des esséniens à voir leur interprétation juridique de la *Torah* s'imposer au sein du judaïsme du

⁷ E.L. SUKENIK, *Otsar ha-megilot ha-genusot : shebi-yede ha-oniversitah ha-ivrit*, Jérusalem 1948, p. 16.

⁸ Excepté le manuscrit 6Q15 daté du I^{er} siècle de notre ère.

tournant de notre ère, notamment face aux Juifs pharisiens. Dans un style parénétique, les fidèles doivent suivre la jurisprudence essénienne sinon ils encourent le jugement de Dieu à la fin des temps et le châtement qui s'ensuit, c'est-à-dire la destruction et l'oubli à jamais. Dieu sauvera seulement, y écrit-on, la fraction du peuple qui respecte les préceptes énoncés, c'est-à-dire les esséniens. Ces derniers se nomment « reste » en Israël selon une image bien connue appliquée plus tôt aux Judéens déportés en Babylonie au VI^e siècle avant notre ère⁹. D'autres images complètent cette rhétorique pour dire le projet politico-religieux des esséniens. Ils se nomment une « racine de plantation » appelée à essaimer dans un futur proche ; ils constituent une « maison sûre en Israël », la « maison de Juda ». Autant d'images pour affirmer le souhait de voir rapidement se diffuser leurs idées, leur jurisprudence pour régir l'ensemble des Judéens. Ils en viennent à prétendre renouveler l'Alliance contractée entre Yhwh et le peuple d'Israël, c'est-à-dire revenir au respect de l'Alliance originelle scellée au mont Sinaï et jugée comme pervertie depuis ce temps. C'est ainsi qu'ils se nomment « ceux qui sont entrés dans la nouvelle Alliance » (reprenant Jr 31,31-34). Les lois énoncées dans l'*Écrit de Damas* sont donc l'expression même de l'essénisme. La première partie de l'ouvrage, l'exhortation, devient alors une longue introduction aux lois adoptées par les esséniens.

Ces lois sont issues d'une interprétation jugée nécessaire de la *Torah* car Dieu y aurait caché un message secret, les « choses cachées » littéralement (*nistarot*). Les fragments de Qumrân montrent que l'*Écrit* était composé aux deux tiers de lois ou plus précisément d'interprétations esséniennes de la *Torah*. Le titre original du document n'est pas conservé dans les copies médiévales mais deux manuscrits de Qumrân préservent la fin de l'ouvrage¹⁰. Elle semble conserver le titre original de l'*Écrit de Damas* : *perûš ha-mišpaṭim*, littéralement « la teneur exacte des lois ». Ce titre indiquerait la nature même de l'ouvrage, c'est-à-dire un ensemble de lois que les esséniens, puis l'ensemble des Israélites, devaient appliquer. Ces lois sont comprises comme le « dernier *midrash* de la *Torah* », c'est-à-dire la dernière leçon de la *Torah*. Le terme *midrash* désigne au tournant de notre ère une modalité exégétique et non encore un genre littéraire. Il s'agit ici d'une étude approfondie de la *Torah* conformément au sens technique du verbe *d-r-š* dans les textes de Qumrân. Cette dernière leçon de la *Torah* n'est pas l'ultime leçon mais la dernière version révélée aux esséniens. Le Maître de Justice, qui dirigeait les esséniens, est probablement celui qui a formulé les premières lois, les *mišpaṭim*, et les esséniens en attendent d'autres à la fin des temps. Cet ensemble de *mišpaṭim* donne à voir la

⁹ Cf. CD I 4 ; II 6-13 ; 1QM XIII 8 ; XIV 8-9 ; 1QH^a XIV 8 ; 4Q185 1-2 ii 2 ; 4Q393 3,7. La « théologie du reste » trouve son origine dans la Bible hébraïque, notamment dans le livre d'Ésaïe.

¹⁰ 4Q266 11,18 et 4Q270 7 ii 12.

jurisprudence des esséniens qu'ils s'appliquent et qu'ils souhaitent voir appliquer.

L'EXEMPLE DU CATALOGUE DES TRANSGRESSIONS DANS L'ÉCRIT DE DAMAS

L'examen de cette jurisprudence livre les tabous et les transgressions à éviter selon les esséniens. On propose d'examiner la fin de la première partie de l'*Écrit de Damas*, celle qui termine l'exhortation, et qui introduit la partie législative. Malgré le caractère fragmentaire du texte, on lit dans le manuscrit 4Q270 2 i-ii¹¹ un catalogue raisonné de transgressions à ne pas commettre¹² :

9 [... ou quelqu'un qui] servira ou enver[ra ... so]leil 10 [... des démons (à l'apparence de) bou]cs¹³, ou interrogera l'esprit d'un mort¹⁴ et les esprits familiers¹⁵ 11 [...]et les es[prit]s, ou quelqu'un qui profanera le Nom. 12-15 [...] 16 [... ou quelqu'un qui avait une mauvaise réputation concernant] sa virginité dans la maison 17 [de son père... ou une veuve] avec [laqu]elle un autre (homme) couchera¹⁶ 18 [... ou quelqu'un qui ap]prochera sa femme le jour du 19 [sabbat¹⁷...], ou quelqu'un qui [profane]ra 20 [...] 21 [...]tout 22 concernant des (choses) sain[tes ...] 23 [...] 24 à une source [...] 25 [et] à¹⁸ [...] 26 [... ou quelqu'un qui oublie]ra¹⁹ d'offrir [les (choses) saintes²⁰ ...] 27 [... pour donner] aux fils d'Aaron la plantation [dans la quatrième (année)²¹ ...] 28 [... les prémi]ces²² de tout ce qui est à eux, et la dîme²³ de [leurs] ani[maux (provenant) du bétail] 29 et du troupeau, et le rach[at du premier-né des ani]maux impurs et le rachat du premier-[né de l'homme]²⁴,

¹¹ On connaît un manuscrit parallèle : 6Q15 5.

¹² La traduction est extraite de D. HAMIDOVIC, *L'Écrit de Damas. Le manifeste essénien*, Collection de la Revue des Études Juives 51, Paris-Louvain-Walpole (MA) 2011, p. 68-73.

¹³ Ou « des démons cheve]lus ». Cf. Lv 17,7 ; Es 13,21 ; 2Q23 1,7.

¹⁴ Ou « d'un fantôme », cf. CD XII 3 ; 4Q267 4,11 ; 11Q19 LX 18. Il est fait allusion au nécromancien.

¹⁵ Cf. CD XII 3 ; 4Q267 4,12 ; 11Q19 LX 19. Il est fait allusion au devin. Les deux catégories d'esprit sont aussi citées en Lv 20,27 ; CD XII 3.

¹⁶ Cf. 4Q269 9,5-6 ; 4Q270 5,19 ; 4Q271 3,12.

¹⁷ Ou « au jour des [pardons] », cf. *m. Yoma* 8,1. Le manuscrit 4Q270 7 i 12-13 ne mentionne pas de jour particulier.

¹⁸ Ou « Dieu » ou bien « non ».

¹⁹ Ou « objectera », « refusera ».

²⁰ Cf. CD VI 20.

²¹ Le mot « plantation » ne correspond pas ici à l'image de la communauté essénienne appelée à essaimer en Israël comme en CD I 7. Il désigne les arbres fruitiers plantés, comme en 4QMMT B 62, dont les fruits de la quatrième année appartiennent aux prêtres. Cf. 4Q266 6 iv 1-9.

²² Il s'agit probablement des premiers fruits dus aux prêtres, cf. 4QMMT B 63.

²³ Ou « le dixième ». Cf. Lv 27,32 ; 2 Chr 31,6 ; 4QMMT B 63-64 ; 11Q19 LX 2-3.

²⁴ Cf. Nb 18,15.

et les premières tontes du] 30 troupeau²⁵, et la valeur monétaire du rachat de leur personne²⁶. [Et toute compensation de péché qui] 31 ne peut pas être retournée et une majoration d'un cinquième (de sa valeur)²⁷ ou [...] 32 par leurs noms de souiller son esprit saint²⁸ [...] 33 ou il sera affligé par une *leucodermia*²⁹ ou une gonorrhée im[pure³⁰ ... ou] 34 quelqu'un qui révélera un secret³¹ de son peuple aux nations, ou déclarera maudit [son peuple, ou parlera] 35 de révolte contre des oints du saint esprit³² et ceux qui s'égarent contre[ceux qui voient sa vérité en se rebellant] 36 contre le verbe de Dieu, ou sacrifiera des animaux et des bêtes plei[nés³³, ou quelqu'un qui couchera avec] 37 une femme enceinte, remuant³⁴ (ainsi) du sang, [ou approchera] une fille[de son frère³⁵, ou couchera avec un mâle] 38 (comme) ceux qui couchent (avec) une femme. Ceux qui transgressent [...] et [...] 39 contre eux, Dieu a décrété de susciter³⁶ sa co[lère enflammée durant la période d'impiété ...] 40 Et maintenant écoutez-moi³⁷, vous tous qui connaissez la justice et [placez] la *Tora*[h de Dieu dans votre cœur³⁸. Et je] vous [révélerai] 41 les voies de vie, j'ouvrirai [vos yeux] aux chemins de la fosse [si bien que dans les chausse-trappes], 42 vous ne serez pas attrapés. Et quand vous comprendrez les œuvres de génération en génération [...].

Les transgressions sont annoncées par la formule « ou quelqu'un (qui) » suivie d'un verbe à l'inaccompli. La première transgression conservée

²⁵ Cf. Dt 18,4.

²⁶ Cf. Lv 27,1-8 ; 2 R 12,5 ; 4Q159 1 ii 6-7.

²⁷ Cf. Lv 27,27 ; Nb 5,7-8 ; CD IX 13-14.

²⁸ La locution « souiller l'esprit saint » est fréquente, cf. CD V 11 ; VII 4.

²⁹ Le sujet est développé en 4Q266 6 i 1-16 ; 4Q269 7,1-13 ; 4Q272 1 i 1-20 ; 1 ii 1-5 ; 4Q273 4 ii 1-11.

³⁰ Sur la femme menstruelle et la femme parturiente, cf. 4Q266 6 ii 1-13 ; 6 iia 1-3 ; 4Q272 1 ii 6-18.

³¹ Le mot *raz* signifie « mystère », c'est-à-dire une connaissance réservée à quelques-uns, aux esséniens, cf. 4Q266 1,8 ; 4Q268 1,7-8 ; CD III 18. Le contexte peut aussi être rapproché de 11Q19 LXIV 7, où quelqu'un divulgue un secret de son peuple aux nations étrangères. Cependant, le mot *raz* est absent du passage. La première transgression est proche de la phraséologie d'une inscription découverte dans la synagogue de 'Ein Gedi, sur le littoral occidental de la mer Morte : « celui qui révèle un secret de la ville aux nations » ; B. Mazar, « The Inscription on the Floor of the Synagogue in 'Ein Gedi – A Preliminary Survey », *Tarbiz* 40, 1970, p. 18-23 (hébreu).

³² Ce sont les prophètes dépositaires de l'esprit de Dieu, cf. CD II 12.

³³ Ou « bêtes enragées ». Les lois de Dt 22,6-7 et 11Q19 LII 5 interdisent le sacrifice des bêtes pleines, cf. 4QMMT B 38.

³⁴ Litt. « réveillant ». Pendant l'acte sexuel, l'homme ferait pression sur la poche du fœtus.

³⁵ La condamnation des unions consanguines, en particulier une union nièce-oncle, cf. CD V 7-11 ; 4Q251 12,2-3 ; 11Q19 LXVI 16-17.

³⁶ Litt. « provoquer ». 6Q15 5,4 : « il a décrété d'allumer », « il a décrété de détruire ».

³⁷ Dans la première partie de l'*Écrit de Damas*, l'exhortation, l'appel à l'attention des membres est fréquent, cf. 4Q266 1,5 ; la phraséologie très proche de CD I 1, notamment la variante 4Q268 1,9 (« Écoutez-moi ») ; CD II 2.14.

³⁸ 6Q15 5,5 : « leur cœur ».

interdit probablement le culte rendu au soleil et l'envoi d'offrandes à la suite d'interdictions faites dans la *Torah* comme dans des écrits prophétiques³⁹. Puis, on lit les interdictions d'invoquer les démons à l'apparence de boucs ou chevelus selon les traductions, de communiquer avec un mort ou d'autres esprits à la suite des pratiques de devins ou de nécromanciens. Ces interdits sont déjà notés dans les livres du Lévitique, du Deutéronome ou dans le *Rouleau du Temple* conservé dans la bibliothèque de Qumrân⁴⁰. L'usage du verbe *d-r-š* pour dire l'interrogation des défunts est délibérément opposé à la recherche du sens caché de la *Torah* par les esséniens exprimée avec le même verbe. Entrer en contact avec les démons, les morts ou d'autres esprits est perçu comme une entreprise concurrente à la recherche du message divin par l'étude de la *Torah* menée par les esséniens⁴¹.

L'interdiction suivante concerne la prononciation du tétragramme pour invoquer le dieu d'Israël sous peine de mort comme il est annoncé en Lv 24,16 et CD XV 3. Après une lacune de plusieurs lignes, il est question de s'assurer de la virginité de la future épouse⁴². Dans une notice consacrée aux esséniens placée dans un ouvrage nommé la *Guerre des Juifs*⁴³, l'historien judéen Flavius Josèphe explique que les esséniens vérifiaient la pureté de la promise et ils éprouvaient ses bonnes mœurs pendant trois mois⁴⁴.

Deux autres interdits proscrivent les relations sexuelles avec la veuve et d'autre part, avec sa propre femme lors du sabbat ou du kippour selon les restitutions du texte. Ces interdictions sont inconnues dans la Bible hébraïque, mais on peut lire la dernière dans un écrit conservé dans les communautés esséniennes bien que rédigé avant l'émergence du mouvement : le livre des *Jubilés* 50,8.

Après plusieurs lacunes, il est question des offrandes et des dîmes. L'oubli des offrandes au Temple de Jérusalem est une profanation tout comme l'oubli de l'offrande des fruits de la quatrième année pour les prêtres. L'obligation d'offrir les prémices, les premiers animaux, le rachat du premier-né des animaux impurs et du premier-né de l'homme, les premières tontes du troupeau, la valeur monétaire du rachat sont affirmés

³⁹ Cf. Dt 4,19 ; 17,3 ; 2 R 23,11 ; Jr 8,2 ; Ez 8,16 ; Jb 31,26-27. Le passage de Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* II 128, ne signifie pas une dévotion essénienne au soleil, mais le strict respect du calendrier établi sur l'astre du jour : « Leur piété envers la divinité revêt une forme particulière : avant le lever du soleil, ils ne prononcent aucune parole profane, mais ils récitent certaines prières ancestrales à l'adresse du soleil comme s'ils le suppliaient de se lever. »

⁴⁰ Les pratiques « païennes », dont la nécromancie et la divination, constituent une transgression, cf. Dt 13,2-6 ; 18,9-14 ; 11Q19 LIV 8-LV 21 ; LX 16-20.

⁴¹ Cf. par exemple, 4Q268 1,6.

⁴² Cf. Dt 22,13-21 ; 4Q269 9,6-7 ; 4Q270 5,20 ; 4Q271 3,10-11.13.

⁴³ *Guerre des Juifs* II 161.

⁴⁴ Ce que le manuscrit 4Q502 1-3,6-7 nomme « intelligence et connaissance » pour les « filles de vérité ».

à la suite des dispositions contenues dans la *Torah*. Le dispositif de la compensation est aussi envisagé pour les dîmes sacerdotales. La transgression de celles-ci est strictement interdite.

Après cette série de transgressions, il est question des « noms », peut-être ceux des anges que les esséniens promettaient de conserver selon Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs* II 142). Cependant, on ne peut exclure qu'il s'agisse des « noms » des esséniens à qui l'*Écrit de Damas* accorde une importance selon CD II 13 ; IV 4-6. Un passage conservé dans un manuscrit de Qumrân de l'*Écrit de Damas*, 4Q266 5 ii 12, fait état de prêtres qui abandonnent le nom de leur clan. Le respect de la filiation pourrait être affirmé en contrepoint du rejet par certains Juifs de leur filiation, peut-être un écho à une préoccupation particulière contemporaine au sein du sacerdoce où la fonction est héréditaire.

La transgression suivante concerne une forme de lèpre, la *leucodermia* (*šara'at*) qui est curable selon Lv 13, et la gonorrhée. Comme dans la Bible hébraïque, les défauts physiques sont perçus comme des impuretés susceptibles d'entacher la communauté de Qumrân toute entière.

Ensuite, la transmission d'un secret des Israélites aux nations est peut-être une allusion au serment que prêtent les esséniens selon Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs* II 141) : « Il jure encore de ne rien cacher aux membres de la secte, comme de ne rien révéler à d'autres qu'eux ». La déclaration de malédiction sur le peuple d'Israël est une transgression qui est rapprochée de la divulgation de secrets aux nations. Ces deux crimes sont sanctionnés de la pendaison au bois selon le *Rouleau du Temple* (11Q19 LXIV 6-11).

La transgression suivante avec celui qui « parlera de révolte » ou qui « parlera fallacieusement » selon les traductions possibles est peut-être une allusion aux esséniens qui se rallient aux pharisiens, car la même expression est connue en CD XX 11 pour décrire les esséniens renégats qui retournent auprès de « l'homme de moquerie », sobriquet désignant le chef des pharisiens. Cette interdiction se comprend aussi comme une mise en garde adressée à ceux qui interprètent fallacieusement les paroles des prophètes, les « oints du saint esprit ». Les esséniens étant ceux qui « voient » la vérité de Dieu et qui s'opposent donc à ces fausses interprétations.

Le sacrifice des bêtes pleines est réprouvé. Une discussion dans la Mishna, *Hullin* 4,4-5, suggère que l'abattage était pratiqué dans la société juive. Les esséniens se distinguaient probablement de la pratique pharisienne. Puis les relations sexuelles avec la femme enceinte, avec sa nièce ou avec un autre homme sont prosrites. La condamnation des relations sexuelles oncle-nièce est spécifique aux esséniens. Le Talmud de Babylone, *Yebamot* 62b, l'autorise.

Après un espace vierge d'écriture sur le manuscrit, il est question des sanctions pour ceux qui contreviennent à ces règles. Sans surprise, Dieu les châtiara. Puis, la raison d'être du catalogue est donnée. Les esséniens sont appelés à faire ce qui est considéré comme juste en suivant les pres-

criptions de la *Torah* et ce que Dieu révélera, c'est-à-dire ce que le texte nomme « les voies de vie ». Il s'agit des lois, des *mišpaṭim*, des messages secrets de Dieu cachés dans la *Torah* et révélés aux esséniens. Par leur connaissance et leur application, les esséniens éviteront les fautes, les « chemins de la fosse » qui mènent à la mort. L'appel à l'attention des fidèles marque le début d'une nouvelle section, dont l'objectif est de faire comprendre aux adeptes les erreurs à ne pas commettre. Les fautes sont développées dans le corps de l'*Écrit de Damas*, c'est-à-dire la longue partie suivante sur les lois que les esséniens doivent suivre.

LE STATUT ÉTHIQUE DU CATALOGUE DES TRANSGRESSIONS

Le catalogue des transgressions est organisé selon un formulaire qui trahit probablement un texte pouvant être mémorisé par les adeptes afin de ne pas tomber dans le péché par inadvertance ou méconnaissance⁴⁵.

Sept des transgressions préservées dans le catalogue sont ensuite reprises et développées dans l'*Écrit de Damas*. Deux autres transgressions sont reprises dans un ouvrage nommé 4QMMT pour *Miqṣat Ma'ase ha-Torah* (4Q394-4Q399). Probablement adressé fictivement aux autorités de Jérusalem⁴⁶, le document donne les points de reproche principaux en matière législative qui séparent les esséniens des autres Juifs. Enfin, dans le *Rouleau du Temple* qui récrit une partie des lois bibliques, on trouve aussi la sanction pour la divulgation des secrets nationaux aux étrangers. À cet égard, le catalogue des transgressions est en partie programmatique ; il donne les points principaux de la jurisprudence que suivent les esséniens.

Même s'il devait y avoir d'autres lois sur les manuscrits du catalogue, car le texte est fragmentaire, on remarque des lois reprises sans changement de la Bible hébraïque comme par exemple, la prohibition du culte rendu au soleil, la condamnation des pratiques de devins ou de nécromanciens, ou bien l'interdiction de prononcer le tétragramme. Il est d'ailleurs frappant que ces lois ne soient pas reprises ensuite dans l'*Écrit de Damas*. Elles étaient probablement perçues comme connues de tous car écrites dans la *Torah*. L'exposé de ces lois, leur contenu et leurs idées directrices, semble avoir pleinement satisfait les esséniens qui, apparemment, n'ont pas jugé utile de donner une interprétation plus précise, c'est-à-dire le message divin secret selon la rhétorique essénienne.

En revanche, d'autres transgressions ont donné lieu à des développements, à des *mišpaṭim*, dans la suite du document comme l'examen de la vierge voulant se marier, les considérations sur les relations sexuelles de la veuve et sur les rapports sexuels lors du sabbat ou du *yom kippour*,

⁴⁵ Cf. D. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature*, Oxford/New York 2005, p. 7, 98-99, 137.

⁴⁶ Cf. H. von WEISSENBERG, *4QMMT: Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue*, Leiden 2009, p. 146-170.

l'offrande des fruits dans la quatrième année, les maladies de peau, les impuretés sexuelles, les relations sexuelles entre une nièce et son oncle. Comme ces lois sont souvent consignées sur des manuscrits incomplets, il n'était pas inenvisageable que toutes les lois dérogeant ou complétant la Bible hébraïque aient pu connaître un développement spécifique dans la seconde partie de l'*Écrit de Damas*. Toutefois, d'autres *mišpaṭim* exposés dans cette dernière partie ne sont pas consignés dans le catalogue des transgressions. Le caractère fragmentaire du catalogue des transgressions permet de penser que d'autres transgressions étaient inscrites au programme. Il est vraisemblable que les développements législatifs différents de la Bible hébraïque trouvaient une place dans le catalogue incomplet.

Parmi les lois de la seconde partie de l'*Écrit de Damas*, il n'est pas toujours possible de lire un développement spécifique aux esséniens, bien qu'une introduction suivant le catalogue des transgressions en 4Q266 5 i ; 4Q267 5 ii ; 4Q273 1 rapporte que les lois à suivre sont extraites de la « dernière leçon de la *Torah* » et qu'un « enseignant » (*maskil*) doit les enseigner aux fidèles. En effet, il faut distinguer des lois façonnées, rédigées spécifiquement par les esséniens et les lois reprises d'autres recueils législatifs et adoptées par les esséniens. Cette question est au cœur de la genèse du mouvement essénien et de sa pensée. L'*Écrit de Damas* semble être rédigé au milieu du II^e siècle avant notre ère, au moment des débuts du groupe essénien. Sans entrer dans une analyse détaillée, il est fort probable que des lois reprises par les esséniens existaient déjà avant l'émergence de l'essénisme. Ainsi, on trouve nombre de lois dans cette seconde partie de l'*Écrit de Damas* qui ne portent aucun mot, aucune expression, aucune phrase caractéristiques de la pensée essénienne. Il existe donc une histoire littéraire de ces lois placées dans un second temps dans le cadre essénien sans modification apparente. On peut citer l'exemple des « prescriptions sur la terre sainte » (4Q270 3 i + 4Q266 6 iiia) qui introduisent les lois agricoles sur la moisson, les glanages, les arbres fruitiers et les fruits de la quatrième année, les mesures et les dîmes agricoles. Même si le catalogue des transgressions considère les fruits de la quatrième année, il faut constater que ces lois agricoles ne présentent aucun trait, aucun style pouvant faire penser à une rédaction essénienne. Outre les lois de la Bible hébraïque mentionnées mais non citées et qui ne sont pas reprises dans la seconde partie de l'*Écrit de Damas*, il faut aussi envisager que les esséniens sélectionnaient des lois rédigées probablement avant l'émergence de leur mouvement et dans lesquelles ils se reconnaissaient. Les modifications textuelles ne semblent pas nécessaires dans ce cas. C'est pourquoi les esséniens empruntent non seulement des lois à la Bible hébraïque par le rappel fait dans le catalogue des transgressions, mais ils reprennent aussi à leur compte des lois formulées hors de la Bible hébraïque. Il demeure difficile de savoir si ce phénomène correspond à une filiation des premiers esséniens avec un groupe préexistant. L'hypothèse d'une origine essénienne

dans le groupe des « pieux », les *ḥasidim* connus dans les deux premiers livres des Maccabées (1 M 2,42 ; 7,13 ; 2 M 14,6)⁴⁷, pour séduisante qu'elle soit, trouve peu d'appuis littéraires en l'état des sources⁴⁸. Une hypothèse alternative pourrait être de reconnaître dans ces lois sans marque essénienne, un ensemble de lois nées d'un phénomène d'interprétation de la *Torah* et dans lesquelles une majorité de Juifs au tournant de notre ère se reconnaissaient. Ces lois ne seraient pas alors à qualifier d'esséniennes. Quelques indices relevés plus avant permettent d'entrevoir une hypothèse peut-être encore plus complexe. Si ces lois sont partagées par l'ensemble du judaïsme au tournant de notre ère et se lisent même dans les premiers écrits du judaïsme chrétien, comme l'interdiction des relations sexuelles pour les veuves selon 1 Timothée 5,11-12⁴⁹, et les premiers écrits du judaïsme rabbinique, comme la loi sur les maladies de peau dans le traité mishnique *Nega'im* 3,1⁵⁰, elles demeurent reprises, sélectionnées dans la perspective des idées esséniennes. Un ensemble de lois est donc rédigé hors du mouvement essénien, probablement avant son émergence, et il est partagé par une large frange du judaïsme. Puis ces lois ont été soigneusement sélectionnées, classées, ordonnées pour correspondre à la doctrine essénienne. En ce sens, elles deviennent esséniennes bien que certaines d'entre elles continuent d'être observées par d'autres Juifs à la même époque. Ce ne sont pas les lois seules qui définissent l'essénisme mais le fait de les placer à la suite du catalogue des transgressions qui leur donne sens dans un nouveau cadre législatif, celui de la pensée essénienne.

Enfin, d'autres lois consignées dans la seconde partie de l'*Écrit de Damas* sont de facture essénienne et ne sont pas partagées par les autres milieux juifs. Par exemple, les lois sur l'inspecteur du camp en 4Q266 7 iii et 4Q267 8 décrivent les fonctions d'un dirigeant du mouvement essénien, le *mevaqqer*, celui qui administre un établissement essénien, qui examine le postulant à l'entrée dans la communauté, et qui sanctionne les membres qui dérogent à la *Torah* et aux *mišpaṭim*.

À la suite du catalogue des transgressions et des lois suivantes, on peut donc distinguer trois types de lois qui fondent l'éthique essénienne sans pour autant rompre avec le judaïsme. Les esséniens suivent les lois consignées dans la *Torah* sans exception mais comme ils prétendent avoir accès

⁴⁷ M. HENGEL, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, traduit de l'allemand par J. Bowden, Philadelphie 1974.

⁴⁸ J. KAMPEN, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism: A Study in 1 and 2 Maccabees*, Atlanta 1988 ; D.R. SCHWARTZ, « Hasidim in I Maccabees 2:42 », *Scripta Classica Israelica* 13, 1994, p. 7-18.

⁴⁹ « Mais refuse les jeunes veuves ; car, lorsque la volupté les détache du Christ, elles veulent se marier, et se rendent coupables en ce qu'elles violent leur premier engagement ».

⁵⁰ « Tous sont rendus impurs par les maladies de peau, excepté les Gentils et l'étranger résident. Tous sont éligibles à l'inspection des maladies de peau mais la pureté et l'impureté sont seulement déclarées par un prêtre. Ils lui disent : dis 'impur !' et il dit 'impur !' Ou ils lui disent : dis 'pur !' et il dit 'pur !' »

aux messages secrets placés dans la *Torah*, ils adoptent ou créent d'autres lois nommées des *mišpaṭim*. Une partie de celles-ci provient probablement d'un fonds juif qui transcende les débats et querelles entre les groupes juifs. Le choix de certaines d'entre elles selon le critère de la conformité avec le message essénien leur donne une identité essénienne a posteriori, bien qu'elles ne soient pas rédigées par les esséniens. Enfin, l'autre partie des *mišpaṭim* est rédigée par les premiers esséniens eux-mêmes. On remarque que ces dernières lois visent souvent à régir la vie communautaire et à garantir la pureté du groupe. On peut aisément imaginer que les lois réglant la vie en commun soient rédigées par le groupe même. En revanche, certaines lois préservant la pureté de la communauté semblent aussi rédigées par les premiers esséniens ; ils ne trouvaient probablement pas les lois existantes suffisamment à même de protéger et d'assurer la pureté du groupe. Comme les esséniens sont en la matière des rigoristes, ils ont dû être obligés d'amender des lois existantes ou de les rédiger de toute pièce.

LE MANIFESTE ESSÉNIEN

C'est pourquoi l'*Écrit de Damas* m'apparaît comme le manifeste des esséniens au sein du judaïsme. À travers le catalogue des transgressions et les développements législatifs repris, sélectionnés, amendés ou créés, les esséniens exposent la définition de leur pensée et au final de leur groupe. Selon le formulaire choisi dans le catalogue, les esséniens se définissent par la négative en disant leurs tabous et leurs transgressions. La critique rhétorique a montré que cette manière de se définir correspond à une stratégie visant à édifier les membres et à informer voire à convaincre d'autres Juifs de les rejoindre⁵¹. Il s'agit aussi d'une des caractéristiques de la définition d'une secte religieuse. Les sociologues R. Stark et W.S. Bainbridge⁵² insistent sur la tension du groupe avec l'environnement social et religieux pour pouvoir parler de secte. Cette tension est palpable dans les modalités rhétoriques choisies par les esséniens, même s'ils possèdent des lois en commun avec l'ensemble des Juifs ou au moins, une large franche de ceux-ci au tournant de notre ère. La découverte de l'*Écrit de Damas* dans la synagogue du Vieux-Caire, une synagogue appartenant aux Karaïtes, c'est-à-dire des Juifs qui refusent l'autorité des rabbins et la *Torah* orale au Moyen-Âge, signifie probablement que l'ouvrage circulait après la disparition des esséniens au cours de la révolte juive de 66 à 74. Cette diffusion s'explique, à mon sens, par le fait que nombre de lois était

⁵¹ V.K. ROBBINS, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-rhetorical Interpretation*, Harrisburg (PA) 1996 ; C.A. NEWSOM, « Rhetorical Criticism and the Reading of the Qumran Scrolls », in J.J. COLLINS et T. LIM éd., *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, p. 683-708.

⁵² R. STARK et W.S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New York 1987.

partagé par l'ensemble des Juifs au tournant de notre ère, des lois considérées comme très anciennes au point que les mouvements karaïtes les ont conservés. Au passage, nombre de traits spécifiques à l'essénisme survivent dans le karaïsme notamment dans les rites festifs et dans la liturgie comme la fameuse mention du Maître de Justice. L'*Écrit de Damas* est bien le manifeste des esséniens car il expose le programme de l'essénisme dans le catalogue des transgressions et dans les lois qui suivent, et surtout parce qu'il les justifie dans la première partie du document à l'aune de la doctrine professée, à la différence de 4QMMT et du *Rouleau du Temple*. L'*Écrit de Damas* se distingue aussi de ces deux autres ouvrages par la publicité donnée hors du mouvement essénien comme en témoignerait la reprise de l'ouvrage par les Karaïtes au Moyen-Âge.

L'élaboration de l'*Écrit de Damas* dans le cadre de la multiplication ou du moins de l'institutionnalisation des groupes juifs autour de notre ère ne permet pas de conclure à un affaiblissement du respect des tabous préalablement instaurés. Les esséniens, au contraire, les reprennent, les développent, les généralisent à toute la société juive lorsqu'il s'agit, par exemple, de tabous réservés aux prêtres dans la Bible hébraïque. Dire les tabous passe même par un exposé des transgressions dans un cadre rhétorique prompt à édifier les lecteurs ou les auditeurs. Ces transgressions ne sont pas que théoriques puisque l'*Écrit de Damas* se termine par un long code pénal. Le manquement aux interdits se dit une « iniquité », littéralement 'avôn en hébreu selon CD XIV 19. Le pardon de Dieu est possible suite à une offrande réparatrice selon 4Q266 11,2-3, dont on peut se demander si elle n'était pas adressée au Temple de Jérusalem. Mais il n'empêche que le contrevenant a violé le droit communautaire. C'est pourquoi une sanction est prononcée conjointement à la possibilité de déposer une offrande. Le code pénal donne justement l'éventail des sanctions en fonction de la faute commise. La crainte inhérente au tabou est alors visible dans la communauté. Les textes esséniens ne trahissent pas un affaiblissement du respect des tabous, au contraire, ils développent et codifient les tabous au sens où ils les précisent, les modifient voire les renforcent. On ne peut comprendre une codification au sens des codes de lois grecs ou romains, car l'*Écrit de Damas* ne vise pas à codifier tous les pans de la vie dans la société juive. Il vise à donner la vérité du message divin à travers quelques interprétations révélées. Les autres courants juifs au début de notre ère semblent avoir une conception assez proche. Ainsi, les différentes règles de vie personnelle et commune énoncées dans les premières communautés juives du mouvement de Jésus appliquent et développent seulement le message de celui qu'ils pensent être le messie ressuscité, sans tentative de codification. Les recueils juifs anciens de lois que constituent la Mishna et la Tosefta puis, plus tardivement, les talmuds de Jérusalem et de Babylone, pour ne citer que les plus connus, apparaissent à la fois comme le résultat de nombreuses études de la *Torah* et comme des monuments servant à l'enseignement de Juifs. Ils ne visent pas encore à codifier la société juive. Ils donnent les points de vue de

différents sages ou d'écoles réputées. Loin de s'affaiblir dans le judaïsme ancien, malgré la multiplication des courants juifs, il faut comprendre davantage que les tabous s'arrachent à la pensée sauvage par une étude de plus en plus précise et par des interprétations de plus en plus diverses dans le judaïsme ancien.

SUMMARY

The growth of Jewish groups and their institutionalization in Jewish society around CE do not allow affirming a weakening of existing taboos. In the Damascus Document found in the Cairo Genizah and in Qumran caves, Essenes used some biblical taboos, especially priestly taboos, developed them and made them binding for the entire Jewish society. In this rhetorical framework, an exposition of transgressions is a way to express taboos in order to edify the reader or the audience. These transgressions are not just rhetorical statements since the Damascus Document preserves a penal code. Fear attached to taboos is clearly noticeable. Thus Essene documents seem to develop and codify taboos because they specify, modify and reinforce them in Jewish cultural background.

LA QUESTION DE L'INTERDIT DU PORC EN ÉGYPTE ANCIENNE

Youri Volokhine, Université de Genève

L'interdit du porc en Egypte ancienne est une vieille question ; elle a été posée, pour la première fois, par les Grecs¹. En effet, c'est Hérodote (II, 47) qui nous apprend que le porc serait impur (*aneiros*) en Égypte, et que de cette impureté découlerait un rejet, restreignant la consommation de l'animal à des occasions particulières. Tout l'intérêt de la problématisation de cette question provient, ultérieurement, du fait qu'un discours émerge dans la pensée grecque, qui va positionner ce fait, perçu comme une répulsion égyptienne par rapport à cet animal, mis en perspective avec les pratiques des Judéens. Cette affaire là, compliquée et passionnante, qui érige emblématiquement l'abstinence de chair porcine comme un trait culturel étrange, ne sera pas l'objet de cet article². Car, ce que j'aimerais présenter ici, de façon cavalière et fortement résumée, ne portera pas sur le regard grec, mais essaiera en revanche, en se basant sur la documentation égyptienne pharaonique, de brosser un tableau général de la situation³, ce qui nous permettra de réfléchir sur la construction de la notion de « tabou » – car celle-ci s'est imposée dans la discussion sur ce problème – et sur les limites des interdits⁴.

Le mot « tabou » évoque à tout le moins les anciennes heures de l'anthropologie. Inventé en quelque sorte lors de la rencontre, au XVIII^e siècle, entre les voyageurs anglais et les insulaires du Pacifique⁵, le terme,

¹ C. GOTTANELLI, « Avoiding Pork : Egyptians and Jews in Greek and Latin Texts », in C. GOTTANELLI et L. MILANO éd., *Food and Identity in the Ancient World*, HANE/S 9, Padova 2004, p. 59-93. Tout le dossier fait l'objet d'une thèse récente, dont je remercie l'auteur qui m'a permis de lire son manuscrit : M. HAR-PELED, *The Pig as Problem. Greeks, Romans and Jewish Pork avoidance*, Thèse de doctorat, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, sous la direction de David Nirenberg et Jean-Claude Schmitt, année académique 2011-2012 (inédit).

² Sur l'histoire générale du porc, voir : M. PASTOUREAU, *Le cochon. Histoire d'un cousin mal aimé*, Découvertes Gallimard 544, Paris 2009.

³ Pour le Proche Orient ancien, mais à l'exception de l'Égypte, voir : B. LION et C. MICHEL éd., *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*, Travaux de la Maison René-Ginouvès 1, Paris 2006.

⁴ Ce texte présente de façon très synthétique certains résultats d'une enquête récemment publiée : Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, Coll. Religions 3, Liège 2014.

⁵ C'est dans les écrits de James Cook relatifs à ses fameuses expéditions dans les mers du sud, que le mot apparaît dans l'horizon occidental : cf. notamment : J. COOK, A

rapidement passé dans les langues modernes, va connaître un succès prodigieux. Dans le terreau propice de la société victorienne, précisément ô combien torturée par des interdits de toutes sortes, le mot, sous la plume des anthropologues anglo-saxons, fut emblématique d'un vocabulaire incantatoire servant à penser l'Autre avec distance. Mais tout se passe comme si l'anthropologie, réfléchissant de façon critique sur ses objets, avait déjà commencé à régler son compte au vieux concept du « tabou » dès le début XX^e siècle. Marcel Mauss, en 1906, préconisait déjà de « prendre garde » à son usage : « il est donc important de ne plus jamais, sauf en cas d'absolue nécessité, employer des termes de sauvages comme ceux de totem ou de tabou ; ceux-ci on fait suffisamment de tort à la science »⁶. En effet, Mauss préférerait prudemment l'expression « interdit rituel ». Cependant, le terme « tabou » était déjà tellement passé dans les usages que rien ne semblait devoir le remplacer vraiment ; sur le terrain, les ethnologues commençaient toutefois à en faire usage avec prudence, ou pour en redéfinir le sens théorique, en le détachant des cadres théoriques frazériens⁷. Cela dit, dans le même temps, le terme avait acquis, grâce à Freud, une portée encore plus considérable, alors que son enracinement dans la langue courante était définitivement entériné⁸. En anthropologie, dès l'étude de Franz Steiner, qui entreprend l'analyse de l'aventure et de la fortune du mot⁹, et enfin avec Claude Lévi-Strauss¹⁰, le concept tend à être relégué aux oubliettes, au côté de celui de « totémisme », avec lequel il forme une sorte de couple bancal, et cela malgré le combat (d'arrière-garde) des époux Makarius¹¹, puis de Laura Makarius seule, farouchement hostile au structuralisme¹². Il faut dire que l'ethnologie, en plein choc de la décolonisation, avait d'autres chats à fouetter que les fantômes du XIX^e siècle. Pourtant, malgré le désintérêt pour la chose, plusieurs questions importantes avaient été laissées en suspens. Parmi celles-ci, certaines que l'on jugeait (hâtivement ?) être de « faux problèmes » – commode expression pour écarter des difficultés. Ainsi, depuis quelques années, un intérêt manifeste pour les façons d'être, de dire, de penser, de se définir, etc., a conduit un

Voyage to the Pacific Ocean ..., Dublin 1784. Sur l'imaginaire de la rencontre, cf. M. SAHLINS, *Des îles dans l'histoire*, Hautes Études, Paris 1989.

⁶ M. MAUSS, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968, p. 40-42 (texte paru dans *L'Année sociologique* 9, 1906). C'est, du reste, également l'avis d'É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1960 [1912], p. 428-429.

⁷ A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Taboo*, Cambridge 1939 (repris dans *idem*, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, 1968), qui fait le point, cinquante ans après la parution du fameux texte de J. FRAZER, s.v. « Taboo », dans *l'Encyclopædia Britannica*, London 1875-1889⁹.

⁸ S. FREUD, *Totem und Tabu*, Leipzig 1913.

⁹ F. STEINER, *Taboo*, London 1956.

¹⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Mythes et Religions 42, Paris 1962.

¹¹ R. et L. MAKARIUS, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris 1961.

¹² L. MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris 1974. Voir à ce propos le questionnement rétrospectif sur le désintérêt des anthropologues vis-à-vis de cet ouvrage, sollicité par A. TESTART, « Qui a peur de Laura Makarius ? Enquête », *Gradhiva* 3, 1987, p. 59-64.

courant anthropologique concerné par l'identité, le corps et ses états, à repenser des concepts pas forcément désuets. Et, parmi ceux-ci, la notion « d'interdits alimentaires », vaste domaine où le mot « tabou » ne semble désormais plus tabou¹³...

Les interdits alimentaires sont des prescriptions qu'il est toujours complexe à étudier. Le double exercice consistant à tenter d'en dégager (si possible) les motivations, puis d'analyser les interprétations, n'est jamais chose aisée. Pour comprendre ce qui est en jeu, lorsqu'un animal est concerné par la question, il s'agit d'abord de penser celui-ci dans son cadre culturel ; ce qui implique de réfléchir sur plusieurs situations : (a) sur la place de l'animal en question dans un système culturel donné ; (b) sur la contribution de cet animal à l'alimentation humaine ; (c) sur sa symbolique culturelle et religieuse ; et de là : (d) sur sa fonction dans les mythes ; (e) sur son rôle dans les rituels ; etc. Cela revient à aborder l'animal dans la complexité des liens qu'il tisse avec l'homme dans une culture donnée. Seul la mise en commun des perspectives (historique, anthropologique, archéologique, etc.) permet de comprendre ce qui se passe.

En ce qui concerne le porc, nous savons tous que s'il est sûrement universellement « bon à penser » (pour reprendre une célèbre formule de Claude Lévi-Strauss¹⁴) il n'est pas forcément « bon à manger » pour tout le monde. Voici donc qu'avec le cochon se pose une problématique résistant à l'analyse tant des anthropologues que des historiens, des théologiens que des philosophes. En effet, deux des trois grandes religions dites monothéistes, l'islam et le judaïsme, interdisent pour des raisons religieuses la consommation de sa chair. Et c'est bien un sujet particulièrement compliqué d'anthropologie religieuse que celui de la motivation de cet interdit¹⁵. Or, il se trouve qu'à la question simple, en apparence, consistant à se demander pourquoi les Juifs et les Musulmans ne mangent pas de viande de porc, il n'existe pas de réponse unique communément admise. D'une part, la communauté des croyants refuse les chairs illicites parce que leur livre, Torah ou Coran, l'a défendu ; ce qui ne demande pas forcément plus d'explications. Mais la tradition savante associée à ces religions n'a pas manqué d'y apporter diverses réponses, en se fondant souvent, l'une et l'autre, sur une sorte de matérialisme médical, une position clairement adoptée par exemple par Maïmonide au XII^e siècle, dans son *Guide des Égarés*, qui pense que l'interdit juif se fonde sur le fait que la chair du porc serait mauvaise, corruptible, indigeste, car issue d'un animal sale et déplai-

¹³ F. POPLIN, « Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament », *Anthropozoologica*, second numéro spécial, 1988, p. 163-170.

¹⁴ À propos des classifications totémiques : « On comprend enfin que les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que "bonnes à manger" mais parce que "bonnes à penser" », C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.* (n. 10), p. 128. Cf. le prolongement de cette idée chez D. SPERBER, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement », *L'Homme* 15, 1975, p. 5-33.

¹⁵ M. H. BENKHEIRA, « Tabou du porc et identité en Islam », dans *Histoire et identités alimentaires en Europe*, M. Breugel et B. Laurieux éd., Paris 2002, p. 37-51.

sant¹⁶. Cette explication hygiénique et idéologique n'est pas sans adeptes, jusqu'à nos jours, dès lors que, au XIX^e siècle, la découverte scientifique de la trichinose et du cycle des autres vers intestinaux s'y sont ajoutés, renforçant l'idée de la dangerosité potentielle de la viande porcine mal cuite.

Du côté des ethnologues, on doute toutefois des explications trop simplistes. Le fait de manger ou de ne pas manger du porc est essentiellement un choix culturel, plutôt qu'hygiénique. Si le porc est délaissé par certaines cultures, il est au contraire valorisé de façon maximale par d'autres, comme en Nouvelle-Guinée, où il fait l'objet d'un choix électif particulier, dont il faut comprendre la logique, une logique dépendant de la culture qui la pense¹⁷. Cette logique, l'approche fonctionnaliste l'a souvent trouvée du côté de l'écologie, dans les écosystèmes locaux. Mais l'on peut aussi rechercher une autre sorte de cohérence. On doit à Mary Douglas d'avoir posé, il y a un peu plus de quarante ans, un modèle influent d'interprétation des interdits alimentaires¹⁸. Dans son travail de terrain chez les Lele, une population bantoue, elle fut frappée des règles de pureté que ceux-ci s'imposaient. Cette expérience lui a permis de penser et de conceptualiser le thème de la souillure rituelle. Dans *Purity and Danger*, elle consacre tout un chapitre aux « abominations du Lévitique » ; c'est, avec elle, sous forme de « système » qu'il s'agit de penser les interdits, et, emblématiquement, les interdits alimentaires : le Lévitique révèle une logique classificatoire interne, faisant de certains animaux des aberrations taxonomiques, des inclassables. Voici donc le cochon, « qui a le sabot fendu mais qui ne rumine pas » selon les termes du Lévitique, mis à l'écart (au côté de quelques autres). Un animal qui serait en quelque sorte « impensable », donc immangeable. Ce modèle a été discuté et critiqué¹⁹, notamment par les biblistes²⁰. Mary Douglas, dans plusieurs études ultérieures²¹, s'est d'avantage focalisée sur le statut du porc, et sur la valeur culturelle de l'interdit le concernant, notamment au travers d'une lecture de l'histoire des Maccabées : ne pas manger du porc devient là un moyen fort de se distinguer de ceux qui, au contraire, en mangent : c'est-à-dire, de tous les

¹⁶ Moïse Ben Maimoun dit MAÏMONIDE, *Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie*, III, S. MUNK éd., Paris 1886, chap. XLVIII, p. 396.

¹⁷ R. A. RAPPAPORT, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven/London 1968 (cf. 2^e éd., augmentée, 1984). Cf. N. C. HABEL éd., *Powers, Plumes and Piglets: Phenomena of Melanesian Religion*, Adelaide 1979.

¹⁸ M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966 ; en français : M. DOUGLAS, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, Paris 1981.

¹⁹ Pour la discussion des théories de Mary Douglas, voir tout particulièrement : C. VASSAS, « Questions anthropologiques autour de l'interdit du porc dans le judaïsme et de son élection par le christianisme », in LION et MICHEL éd., *op. cit.* (n. 3), p. 227-232.

²⁰ C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: a Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007, p. 76-90.

²¹ M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York 1970 ; M. DOUGLAS, « The Forbidden Animals in Leviticus », *JSOT* 59, 1993, p. 3-23 ; M. DOUGLAS, « Atonement in Leviticus », *Jewish Quarterly* I, 1993-1994, p. 109-190.

autres, ou presque. Le thème de la pureté rejoint à présent celui de la séparation d'un groupe, marquant sa différence par une pratique particulière. Le porc jouerait ici le rôle d'opérateur de la séparation. C'est à des conclusions analogues que parviennent certains archéologues travaillant au Proche-Orient : il a été proposé en raison de l'absence d'ossements de suidés dans certaines couches, que l'abandon de la consommation du porc serait avérée en Judéo-Samarie, environ un demi-millénaire avant la composition des textes bibliques : ce serait, pour I. Finkelstein, la plus ancienne pratique culturelle du peuple d'Israël, du moins de ses ancêtres, et cela avant même le monothéisme²². Cette conclusion montre qu'il ne suffit pas de comprendre les discours théologiques, révélant les logiques classificatoires indigènes, mais aussi de savoir extraire et interpréter les données archéologiques, qui donnent directement accès aux habitudes de consommation humaine²³. Mais cet exercice est difficile. Et c'est à ce type d'expérience que convient plusieurs autres modèles explicatifs, dans la même lignée fonctionnaliste, qui rencontre une certaine faveur auprès des chercheurs, une explication de l'interdit du porc que l'on pourrait qualifier de rationaliste, d'utilitariste, voire de réductionniste. Citons par exemple le modèle de Marvin Harris²⁴. Je simplifie ici son propos : l'interdit du porc au Proche-Orient proviendrait du fait que son élevage ne convient pas techniquement et écologiquement aux populations nomades ; celles-ci l'auraient abandonné au profit d'autres espèces, pour des raisons économiques et non pas par répulsion. Les productions symboliques ou idéologiques thématiques la détestation de l'animal en découleraient, et non l'inverse. On a essayé d'appliquer à l'Égypte ces modèles ; peine perdue, à mon avis, car ils dépendent d'une vision contestable de ce qu'est une culture humaine. En effet, penser que toute culture humaine cherche essentiellement le profit et le bénéfice, me semble surtout déterminé par la vision que le chercheur, peut-être à son insu, porte sur le monde.

Venons-en à présent au porc en Égypte. L'animal y est bien attesté, dès la préhistoire²⁵ ; il figure notamment sur des objets figurés, qui nous permettent même d'envisager qu'il puisse déjà jouer un rôle dans les croyances ; il est largement consommé : il représente même la nourriture

²² I. FINKELSTEIN, « Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands of Canaan: Can the Real Israel Stand Up », *The Biblical Archaeologist* 59/4, 1996, p. 198-212.

²³ B. HESSE et P. WAPNISH, « Pig Use and Abuse in the Ancient Levant: Ethnoreligious Boundary-Building with Swine », in S. NELSON éd., *Ancestors for the Pigs. Pigs in Prehistory*, MASCA Research Papers in Science and Archaeology 15, Philadelphia 1998, p. 123-135.

²⁴ M. HARRIS, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, New York 1985 (spéc. p. 67-87 passim). Cf., M. HARRIS, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, New York 1974. Voir M. H. BENKHEIRA, « Quelques interprétations anthropologiques du tabou du porc en Islam », dans LION et MICHEL éd., *op. cit.* (n. 3), p. 233-244.

²⁵ D. J. OSBORN, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster 1998, p. 142-143, et, surtout, H. M. HECKER, « A Zooarchaeological Inquiry into Pork Consumption from Prehistoric to New Kingdom Times », *JARCE* 19, 1982, p. 59-71.

carnée par excellence²⁶. Mais pour lire quelque chose de substantiel sur le porc, et essayer par ce biais de comprendre sa place dans l'imaginaire, il faut attendre le corpus des *Textes des Sarcophages*, les textes funéraires écrits pour l'élite de la société du Moyen Empire, et préservés soit sur leurs cercueils en bois soit sur papyrus. La formule 157, qui est attestée sur un nombre important de sarcophages, introduit directement à la mythologie du porc²⁷. Sous forme de récit dialogué et glosé entre les dieux Rê et Horus, on apprend que ce dernier fut blessé à l'œil ; il va s'en plaindre à Rê. Son œil ne voit plus que du « noir ». Et un récit étiologique, révélant l'auteur de cette blessure invalidante, désigne le coupable sous la forme d'un porc noir. Ce dernier, en tant que manifestation de Seth, a blessé l'œil d'Horus. Seth est le dieu adversaire par excellence, le meurtrier d'Osiris, qui, de surcroît, veut dépouiller Horus de son héritage, la fonction royale²⁸. Il résulte du forfait commis par le porc séthien, que l'animal est devenu, par ordre divin, un « interdit » (*bwt*) pour Horus, c'est-à-dire que le porc doit être tenu à l'écart du dieu, pour sa sauvegarde et sa guérison.

Nous voyons donc apparaître dans le discours autour du porc, cette catégorie très importante de la pensée religieuse égyptienne qu'est l'interdit, ou plus exactement « l'aversion », exprimé par le substantif *bwt*, et que les égyptologues traduisent souvent sans trop de scrupules par « tabou »²⁹ ; à mon avis, il est toujours un peu délicat d'utiliser ce dernier vocable, que nous a légué l'ancienne ethnologie, fort chargé de son « hérédité » anthropologique, comme je l'ai rappelé ci-dessus. En tous cas, il faut comprendre ce qu'implique, en Égypte, cette catégorie désignée par le mot *bwt*. Ce terme implique une idée de rejet et de mise à l'écart. Il concerne surtout ce qui déplaît de façon maximale à un dieu, un objet dont le contact où la présence risque de lui porter atteinte. Cette chose ainsi désignée constitue donc son « aversion », sa « détestation ». Le *bwt* est ainsi fondamentalement une attitude divine ; ce qui en constitue l'objet peut être un animal, mais cela peut aussi être un acte quelconque. Ce qui est l'objet du *bwt* se révèle comme ce qui doit absolument être éloigné du dieu, c'est-à-

²⁶ P. VERNUS, « Porc », dans P. VERNUS et J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, Paris 2005 ; S. PERNIGOTTI, « Fra alimentazione e religione nell'Antico Egitto : un animale maledetto », dans *L'alimentazione nell' antichità*, Parma 1985, p. 149-166 ; F. PÉREZ VÁSQUEZ, *El cerdo en el antiguo Egipto*, Madrid 2005.

²⁷ *Textes des Sarcophages*, formule 157, CT II p. 326-348. Traductions : P. BARGUET, *Textes des sarcophages*, Paris 1986, p. 573-574 ; R. O. FAULKNER, *AECT I*, p. 135-136. Voir aussi C. CARRIER, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien, Tome I: spells [1] à [354]*, Paris 2004, p. 385-386. Pour une analyse linguistique du passage (jusqu'à 341 b), voir P. VERNUS, « La position linguistique des Textes des Sarcophages », dans H. WILLEMS éd., *The World of the Coffin Texts*, Leiden 1996, p. 143-196, ici p. 148-149.

²⁸ H. TE VELDE, *Seth, God of confusion, Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, *ProblAg* 6, Leiden 1967.

²⁹ P. J. FRANSEN a consacré différentes études autour de cette notion, dont : « *Bwt in the Body* », in P. J. FRANSEN, *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, *OLA* 103, 2001, p. 141-174 ; *idem* : « Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne », *BSEG* 25, 2003, p. 57-74.

dire du temple, la résidence du dieu sur terre. Il s'agit d'une mise à distance, d'un mouvement de recul. Par extension, la géographie sacrée, qui s'écrit surtout dans l'Égypte tardive, conçoit une Égypte des provinces où chacune connaît son interdit-*bwt* spécifique : celui-ci concerne souvent la protection d'un animal, associé au dieu dans la mythologie, protection débouchant sur un interdit alimentaire local et ponctuel. Chaque interdit est ainsi ancré dans le tissu des mythologies locales. On constate d'ailleurs que de nombreux animaux sont concernés par ces mesures locales.

Pour se représenter ce qu'implique le concept du *bwt*, on peut évoquer aussi le défunt, pénétrant dans l'Au-delà, comparable à un prêtre entrant dans le temple, défunt qui se tient à l'écart d'un nombre important de choses qui lui sont détestables³⁰. Dans les « abjections » du défunt, deux catégories émergent : le sale et l'immoral. D'abord, la pourriture, les excréments, toute forme corrompue pouvant rappeler la dégradation, c'est-à-dire la mort. En outre, l'aversion-*bwt* suprême du défunt est le mensonge, la fausseté, le mal-*isefet*, tout ce qui est contraire à la rectitude, la Maât³¹. Au contraire, il souhaite accéder à tout ce qui est « pur » : la pureté est quant à elle une autre idée fondamentale de la pensée religieuse égyptienne³².

On peut constater que le porc se situe clairement dans le pôle néfaste, en raison de son acte violent. Une position qu'il n'occupe donc pas en raison de sa nature. En effet, la suite de la formule des *Textes des Sarcophages* précise qu'avant d'être son aversion, le porc était au contraire sacrifié à Horus. Il faut souligner que ce texte ne traite pas de la consommation (licite ou illicite) du porc, mais simplement du rapport entretenu, débouchant sur une mise à distance, entre le dieu Horus et le porc noir séthien, et positionnant l'animal du côté de l'aversion. Cela posé, ce texte apparaît comme la plus ancienne information issue de la documentation archéologique proche-orientale évoquant un interdit sur le porc. Il s'agit d'un rejet théologique, qui, en revanche, n'est pas éclairant sur les règles de consommation humaine. Le texte, très légèrement modifié, sera repris au Nouvel Empire dans le *Livre des Morts*³³. Il y est de même affirmé que le porc est l'aversion-*bwt* d'Horus. Pas plus que dans la tradition antérieure, le texte ne pose un interdit à valeur générale.

³⁰ A. VON LIEVEN, « 'Where there is Dirt, there is System'. Zur Ambiguität der Bewertung vom körperlichen Ausscheidungen in der ägyptischen Kultur », *SAK* 40, 2011, p. 287-300.

³¹ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris 1989.

³² Voir D. MEEKS, s.v. « Pureté et purification en Égypte », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IX, Paris 1975, p. 430-452. Cf. J. F. QUACK, « Conceptions of Purity in Egyptian Religion », dans C. FREVEL et C. NIHAN éd., *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/Boston 2013, p. 115-158.

³³ Chapitre 112 ; cf. K. SETHE, « Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte. (Totb. Kap. 107-109. 111-116.) », *ZÄS* 58, 1923, p. 1-24, spécialement p. 2 et 12-13, et pl. 14*-22* (version synoptique).

Précisons que la portée du méfait perpétré dans le mythe par le porc est cosmique. Car « l'œil d'Horus » qu'agresse le cochon séthien n'est pas seulement l'organe de la vision du dieu ; « l'œil d'Horus » c'est aussi un astre, et, en l'occurrence, il s'agit de la lune. La lune et ses phases successives sont pour les Égyptiens un symbole céleste de la force de récurrence qui anime l'univers. Attaquant l'œil-astre, le porc contrarie en quelque sorte la marche du monde.

Suivons à présent d'autres segments de cette tradition faisant du porc un animal coupable d'un méfait. Nous le retrouvons dans une scène funéraire royale, au sein d'un texte copié à plusieurs reprises sur les parois des tombeaux royaux à Thèbes, le *Livre des Portes*³⁴. La scène nous introduit au cœur de l'Au-delà, dans le grand tribunal d'Osiris. Devant lui, la balance, jugeant chaque mort. Tout près, une barque, sur laquelle se tient un porc. Là encore, l'animal est présenté sous le jour d'une créature ayant avalé quelque chose de défendu. Il reçoit un nom inconnu jusqu'alors, mais sans ambiguïté : « L'avaleur ». Menacé par le bâton du singe (qui est sans doute une forme de Thot), le voici présenté par l'iconographie sous une forme inédite auparavant. À la tradition antérieure est ajouté ici une connotation judiciaire : le porc est en quelque sorte obligé de « recracher » ce qu'il a indûment avalé : il doit avouer sa faute. Sa présence en ces lieux peut se comprendre : il représenterait le coupable face au tribunal d'Osiris.

Cet aspect néfaste de l'animal apparaît encore dans un document plus récent, le papyrus dit du « Delta », un long texte mythologique datant de la XXVI^e dynastie³⁵. Le mythe du porc « avaleur » se voit élargi, et des développements nouveaux apparaissent. Le porc est ici une manifestation de Geb, et blesse l'œil de Rê (il s'agit aussi de l'œil lunaire) : il le mutile, et avale ses écoulements. Ce que le porc a avalé produit sur lui les effets d'une maladie de peau, la maladie « *hemet-za* »³⁶, qui recouvre une sorte de « lèpre »³⁷. On pensera à l'anecdote qu'on lira plus tard chez Manéthon³⁸, et que l'on retrouve aussi, par exemple, chez Tacite et chez Plutarque, et qui veut que le porc transmette des maladies cutanées³⁹. L'enracinement égyptien de cette affaire – qui sera constitutive du discours autour de l'affaire

³⁴ C. MANASSA, « The Judgment Hall of Osiris in the Book of Gates », *RdE* 57, 2006, p. 109-150.

³⁵ D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, Le Caire 2006, ici p. 169.

³⁶ Voir J. F. QUACK, « Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem Buch von Tempel », in H.-W. FISCHER-ELFERT éd., *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde*, Narburger altertumskundliche Abhandlungen 7, Wiesbaden 2005, p. 64-79.

³⁷ H.-W. FISCHER-ELFERT, *Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten*, Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens : Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie, Würzburg 2005, spécialement p. 38-90. Sur les maladies de peau, voir aussi TH. BARDINET, « Remarques sur les maladies de la peau. La lèpre, et le châtement divin dans l'Égypte ancienne », *RdE* 39, 1988, p. 3-36.

³⁸ *Manéthon* fragment 81 chez W. G. WADDELL, *Manetho*, Cambridge Mass./London, 1980, p. 194-195 = Elien, *De Natura Animalium*, X, 16. Cf. Plutarque, *Propos de Tables*, IV.5, 670 F-671 A ; Tacite, *Histoires*, V.4.

³⁹ PH. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris 2004, p. 173-177.

des « Impurs » – apparaît donc certain, et inaugure une longue chaîne de discours dans lequel l'animal se trouvera lié à cette maladie⁴⁰. Je n'ai pas le temps de développer ici ce thème, mais je pense pouvoir soutenir que le motif du porc « lépreux » fonctionne en quelque sorte dans le cadre d'une étiologie de la naissance de l'astre lunaire⁴¹, conçu dans ce cas non pas sous sa forme éclatante appelée ailleurs « disque d'or »⁴², mais comme un astre pâle et crouteux, lépreux. Une autre innovation par rapport à la tradition antérieure révèle le porc se défendant lui-même de son innocence. Ici le porc prend la parole, pour l'unique fois, me semble-t-il, dans la documentation égyptienne ; et manifestement, il ment...

Le mythe du porc « avaleur » dans le réseau de ses transformations nous a révélé un animal coupable. Nous avons compris que ce qui met le porc du mythe en position défavorable concerne ce qu'il porte à sa bouche, ce qu'il blesse, et qu'il mange : il avale quelque chose qui est défendu, qui est une partie du corps divin, et qui donc est foncièrement « immangeable ». Ainsi, le porc mange-t-il au-delà de ce que l'on peut manger. Sans aller trop loin, on pourrait supposer que cette pensée procède d'un regard sur le mode d'alimentation du cochon, omnivore et volontiers coprophage.

Mais nous n'en avons pour autant pas terminé avec le rôle mythologique du porc. Nous venons d'en faire, à la lecture de ces sources religieuses, un coupable idéal, une bête impure. Mais nous devons envisager maintenant ce qui concerne sa femelle, la truie. Et si la truie est bien « un porc », ce n'est pas pour autant, dans la pensée égyptienne, la même créature que le verrat : le mythe marque le genre, comme nous allons le voir, d'un statut totalement différent. Et là encore, sous l'angle de la nourriture.

En premier lieu, un mythe attesté dès le Nouvel Empire (dans l'*osireion* d'Abydos), présente la déesse Nout « avalant ses enfants »⁴³ : la déesse du ciel engloutit les étoiles⁴⁴. Cela lui vaut d'être qualifiée de « truie qui mange ses enfants ». Mais, bien que cela provoque la colère de son époux Geb, c'est pourtant un geste de sollicitude maternelle, car agissant ainsi la déesse les immortalise. Et la documentation confirme l'existence de cette

⁴⁰ C. FABRE-VASSAS, *La bête singulière. Les Juifs, les Chrétiens et le cochon*, Paris 1994, spécialement p. 30-36.

⁴¹ Sur l'aspect « lunaire » des maladies cutanées (tumescences), cf. TH. BARDINET, « La contrée de Ouân et son dieu », *ENIM* 3, 2010, p. 53-66 et spécialement p. 56 et note 14.

⁴² Sur cet aspect, F. SERVAJEAN, « Lune ou soleil d'or ? Un épisode des aventures d'Horus et de Seth (papyrus Chester Beatty I, r°11, 1-13,1) », *RdE* 55, 2004, p. 125-148.

⁴³ Texte de l'*osireion* d'Abydos (col. 1- 14), dit « Livre de Nout » (XIX^e dynastie) ; cf. la version parallèle et ultérieure du papyrus Carlsberg I (IV, 35 sq.) qui date du II^e siècle ap. J.-C. ; voir, pour la version d'Abydos, la copie de Adriaan DE BUCK dans *The Cenotaph of Seti I*, EEF, London 1933, p. 82-86 et planches. Copie synoptique du texte (S) avec les parallèles du p. Carlsberg I, (P) chez O. NEUGEBAUER et R. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts I*, pl. 51-53, et p. 67-80. Voir A. VON LIEVEN, *The Carlsberg Papyri 8. Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, Copenhague 2007, p. 82-84, 413.

⁴⁴ H. GRAPOW, « Die Himmelsgöttin Nut als Mutterschwein », *ZÄS* 71, 1935, p. 45-47.

« bonne truie ». Tout d'abord sous la forme d'une déesse nommée « Reret », c'est-à-dire La Truie, une divinité protectrice et maternelle, souvent représentée sous forme d'un hippopotame (lequel est perçu par les Égyptiens comme étant d'une nature proche de celle du porc). Les très nombreuses amulettes de truie, souvent en faïence bleue, bien connues dans l'Égypte de la Basse Époque, renvoient sûrement à cette entité⁴⁵. Ainsi, voilà donc une forme divine porcine, féminine, maternelle et protectrice, dont on fait même des bijoux. Nous voilà loin de l'impureté que nous avons constaté dans le sillage du porc. En effet, cette configuration théologique confère à la truie une position valorisée, à l'opposé de celle du mâle dévoreur.

Pour juger maintenant de la place du porc dans l'alimentation courante, il faut s'en remettre aux sources économiques et surtout à l'archéozoologie⁴⁶. Celle-ci nous montre que le porc est largement consommé ; c'est même l'animal le plus en faveur dans l'alimentation du peuple. Ainsi, l'examen quantitatif des restes osseux a permis d'invalider une opinion très courante, anciennement formulée par des égyptologues dès le XIX^e, consistant à penser, sur la base des témoignages religieux, et des textes grecs, que le porc était abhorré par les anciens Égyptiens. En outre, la lecture des textes médicaux nous le révèle bien présent, dans nombre de recettes. Du côté des textes économiques, les ostraca utilisés dans la correspondance de tous les jours à Deir el-Medineh attestent dans cette communauté villageoise la présence du cochon, à la XIX^e et à la XX^e dynastie. Rien n'indique qu'il soit utilisé comme éboueur : au contraire, on se soucie de son fourrage, en grain. Toutefois, une question qui fait toujours l'objet de débat, consiste à savoir si la viande de porc était de façon préférentielle en faveur dans les « classes populaires ». On a proposé l'explication suivante, qui suit un modèle culturaliste⁴⁷ : le porc, largement consommé par les classes populaires à l'Ancien Empire, tendait à être dédaigné par les classes supérieures, lui préférant les bovidés notamment, plus prestigieux⁴⁸. De ce fait, découlerait le refus de la représentation du porc dans les scènes des mastabas, témoin d'une sorte de « mépris aristocratique », dont les textes religieux donneraient un autre écho, en prêtant un rôle néfaste à l'animal. Ce serait ici en creux, par son absence, que le porc mal-aimé signifierait son statut de bête à part. Mais dans ce cas, que faire des documents où les nobles se vantent de posséder des troupeaux de porcs ? Le porc est certes quasi absent des scènes figurées de l'Ancien Empire et du Moyen Empire

⁴⁵ L. FÓTI, « Amulettes en forme de porc dans la collection égyptienne », *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts* 40, 1973, p. 3-8 ; J. BERGMAN, « Isis auf der Sau », *Boreas* 6, 1974, p. 82-109.

⁴⁶ H. M. HECKER, *art. cit.* (n. 25), p. 59-71 ; S. IKRAM, *Choice Cuts. Meat Production in Ancient Egypt*, OLA 69, 1995, spéc. p. 29-33 ; R. L. MILLER, « Hogs and Hygiene », *JEA* 76, 1990, p. 125-140.

⁴⁷ Voir par exemple : F. J. SIMOONS, *Eat not this Flesh. Food Avoidances from Prehistory to Present (Second Edition Revisited and Enlarged)*, Madison 1994.

⁴⁸ J.-C. MORENO GARCIA, « J'ai rempli les pâturages de vaches tachetées ... Bétail, économie royale et idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire », *RdE* 50, 1990, p. 241-257, spécialement p. 251-254.

(mis à part une scène de Beni Hasan⁴⁹). Mais que penser des scènes agricoles du Nouvel Empire, où le porc est bien présent ? Et rien ne permet de déceler un réel « dédain » des notables à leur égard, bien au contraire. Ainsi, le noble Montouousser mentionne fièrement sur sa stèle funéraire son rôle de directeur des troupeaux de porcs⁵⁰. Et lorsqu'on en lit, ailleurs, le dénombrement, le chiffre est toujours important. Dans la tombe de Renni, à El Kab, on compte 122 bœufs, 100 moutons, 1200 chèvres, et 1500 porcs⁵¹. Le temple funéraire d'Amenhotep III à Memphis est quant à lui pourvu d'un cheptel de 1000 porcs et de 1000 gorets⁵². On sait par ailleurs que le temple d'Osiris à Abydos était doté de troupeaux de porcs⁵³ : tout séthien que l'animal puisse être, le voilà donc dans les étables d'Osiris. Tout se passe cependant comme si ces porcs étaient exclusivement destinés à la consommation humaine, car on ne les voit pas représentés dans les scènes cultuelles, ni sur les plateaux d'offrandes. On ne connaît aucune scène où l'on représente la découpe de l'animal, à la différence du bœuf. Quant à l'absence relative du porc dans les scènes figurées, il existe une autre option que celle d'un abandon par raison due à un « tabou » religieux : le désintérêt. Le porc, et à un autre degré l'âne, occupent en effet les dernières places dans la hiérarchie du bétail⁵⁴.

Mais certaines circonstances rituelles particulières réclament le sacrifice du porc. Un tableau des offrandes pour la fête de Sokaris, gravé sous Ramsès III à Medinet Habou, nous permet de constater que le porc, et la chèvre qui l'accompagne, y figurent⁵⁵. Rien ne nous permet d'en savoir plus sur les modalités de l'offrande, si ce n'est que les célébrations sont osiriennes. Ce n'est qu'à partir de l'époque ptolémaïque qu'un rite spécifique du sacrifice du porc se précise dans la documentation, récemment élucidé par Pascal Vernus⁵⁶. Il s'agit notamment d'un rite de crémation sur les brasiers de la

⁴⁹ Tombe de Khéty, cf. P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan II*, London 1894, pl. XI. Comparer ce relevé au dessin plus précis figurant chez W. DARBY, P. GHALIOUNGUI et L. GRIVETTI, *Food: The Gift of Osiris*, London/New York 1977, p. 185.

⁵⁰ New York, MMA 12.184 ; cf. S. MACPHEE et alii éd., *The Metropolitan Museum of Art. Egypt and the Ancient Near East*, New York 1987, p. 33.

⁵¹ *Urk.* IV, 75.14-15 ; cf. J. J. TYLOR, *Walls Drawings and Monuments of El Kab*, vol. IV, *The Tomb of Renni*, London 1900, pl. II.

⁵² Statue du scribe Amenhotep (dit Houy) ; PETRIE et alii, *Tarkhan I and Memphis V*, London, EEF, 1913, pl. LXXX (col. 24) ; *Urk.* IV, 1797.2.

⁵³ Stèle de Séthi I^{er} à Nauri (« Décret de Nauri »), cf. F. LE. GRIFFITH, « The Abydos Decree of Seti I at Nauri », *JEA* 13, 1927, p. 193-206, pl. XLI, l. 35 ; *KRI* I, 51.11-13 (l. 34-35).

⁵⁴ D. MEEKS, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne », dans *idem*, *Et in Aegypto et ad Aegyptum*, Montpellier 2012, particulièrement p. 528-529.

⁵⁵ *Medinet Habu III*, pl. 158. Cf. *KRI* V, 163-164. C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, GOF IV/28, Wiesbaden 1994. Sur cette phase de la fête du 23/24 Khoiak, cf. p. 215-217.

⁵⁶ Voir à ce sujet P. VERNUS, « Des cochons pour Sakhmis ! A propos du porc comme animal sacrificiel », in C. ZIVIE-COCHE et I. GUERMEUR éd., « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, n°156, Turnhout 2012, p. 1059-1074.

déesse dangereuse, la lionne Sekhmet. Ce rite est mentionné dans les textes d'Edfou⁵⁷. Une Sekhmet qui se régale du fumet des graisses du porc et de la chèvre, ainsi que le précise encore un rituel funéraire, le *Livre de parcourir l'éternité* (1^{er} siècle)⁵⁸. Ces victimes animales représentent tous les impies et ennemis de l'Égypte, c'est-à-dire Seth et ses alliés, symboliquement promis à la mort. Il s'agit bien de placer le porc sur des brasiers : mais il n'est pas certain qu'il s'agisse d'une destruction totale de l'offrande carnée, un holocauste. En outre, le calendrier ferial d'Edfou mentionne également que, lors de la grande fête du mois de Pakhons, il s'agit de « découper les porcs » dans toute l'Égypte⁵⁹. Probablement, la mention recoupe cette occasion collective de festoyer de la chair du porc, évoquée par Hérodote, en l'honneur de Dionysos et de la Lune. La fête de Pakhons est justement célébrée à la pleine lune : c'est l'astre victorieux, guéri de la blessure que le porc lui a infligé, selon le mythe connu dès le Moyen Empire.

Cet aperçu rapide permet à présent de réagir face aux théories concernant le problème anthropologique général de l'interdit du porc dans les cultures du Proche-Orient. Le statut de cet animal en Égypte apporte plusieurs éléments de réflexion, montrant des configurations qui échappent, à mon avis, aux modèles théoriques trop rigides traitant de la motivation des interdits.

L'aversion, tout d'abord. Nous avons certes constaté l'existence ponctuel d'un interdit rituel sur l'animal, mais en aucun cas celui-ci n'est proféré de façon générale, et il ne débouche pas directement sur une prohibition de la chaire pour la consommation humaine. Un mythe justifie l'aversion que le porc inspire aux dieux : il est proscrit parce qu'il est une forme de Seth, parce qu'il a attaqué Horus, parce qu'il a mangé quelque chose d'immangeable. C'est bien sous l'angle de la violence, et surtout de son alimentation, que le porc est suspect. En dévorant l'immangeable, le porc coupable bascule dans le pôle de l'impureté. Il doit être mis à l'écart d'Horus. Animal séthien, il sera tout destiné, selon les principes égyptiens de l'offrande carnée, à représenter l'ennemi à brûler sur les brasiers sacrificiels. Mais là encore, ce fait ne débouche pas sur un interdit général de consommation.

Ensuite, la valorisation. Le statut de la truie est tout différent de celui du verrat : nous l'avons vue en faveur, et protectrice. Là encore, c'est sous l'angle de son appétit que certains textes nous présentent l'animal. Et tout se passe comme si la truie avait en quelque sorte sauvé le porc, en empêchant que l'espèce bascule toute entière dans le pôle de l'impureté.

⁵⁷ Edfou III, 298. 4-8 ; J. C. GOYON, *Le rituel du sh̥tp sh̥mt au changement de cycle annuel*, BiEtud 141, Le Caire 2006, p. 63. Cf. VERNUS, *op. cit.* (n. 56).

⁵⁸ Cf. F.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, OLA 58, 1994, p. 57, 172-173, et 443.

⁵⁹ Edfou V, 354, 2-5. Cf. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, Le Caire 1949-1954, p. 231. D. BONNEAU, « Le sacrifice du porc et Liloïtion en Pachôn », *CdE* 66, 1991, p. 330-340.

Enfin, la documentation nous a révélé un porc largement consommé, qui participe sans restriction à l'économie du cheptel. Toutefois, il n'est pas représenté avec une grande fréquence, mais cela ne témoigne pas forcément d'un interdit religieux, mais peut-être d'un désintérêt, associé au fait qu'il n'est pas un animal de prestige, à la différence des bovidés.

De ces différents éléments, on retiendra que le cochon n'est pas associé foncièrement à un statut positif ou négatif en Égypte. Il ne constitue pas par essence l'objet d'une catégorisation « zoologique » qui lui conférerait un statut déprécié. Toutefois, il peut se trouver être pris dans deux circonstances, au moins, qui le dégrade : l'une qui le fait basculer dans l'impureté, l'autre qui l'écarte plutôt par désintérêt. Respectivement : (a) le mythe, qui peut le présenter en défaveur, du côté de Seth ; (b) l'idéologie de l'économie agricole, qui tend à ne pas le retenir comme vecteur de prestige. La relation ou les points de contact entre ces deux faits ne sont pas avérées, mais ne sont pas impossibles, à différents degrés.

Tout à la fois bête féroce, vorace et mère bienveillante, producteur d'une chair appréciée ou au contraire parfois dédaignée, le porc en Égypte, est là encore, décidément, cette « bête singulière » et ambiguë, que Claudine Vassas, ethnologue de la ruralité, a si bien décrite dans le domaine tout autre, mais plus proche de nous, de la culture chrétienne⁶⁰.

SUMMARY

The prohibition surrounding pork and the consumption of its flesh is an intriguing and ancient question: the Greeks were already asking it. Yet, for the Greeks, it would not only be the Judeans but also the Egyptians who invented this "taboo". This paper aims to look at this theme in a global manner, in order to compare the Egyptian terrain, in its complexity, with the theories concerned with food prohibitions. The site of pharaonic Egypt provides a large timeline for the manner in which discourses about animals – in this instance, pork – develop both in a theological vein (the mythology of swine) and in social practices, mostly related to the taste of the elite.

⁶⁰ C. FABRE-VASSAS, *op. cit.* (n. 40).

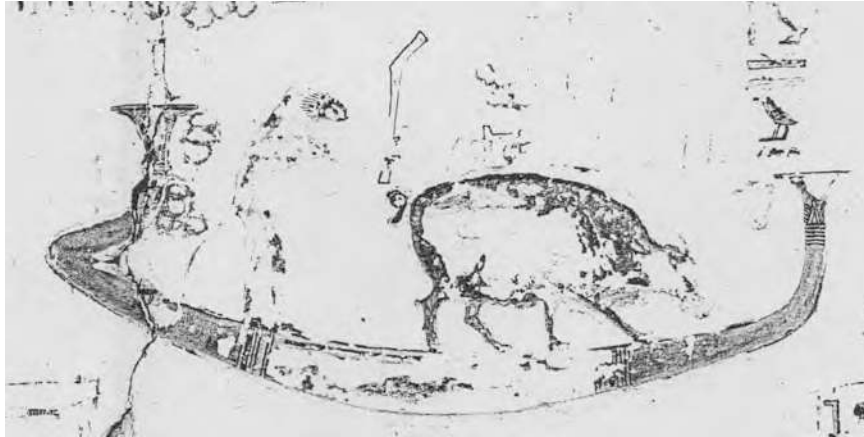


Image 1 : Le porc de la scène du « jugement » dans la tombe de Ramsès VI ; d'après ALEXANDRE PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI*, Bollingen Series XL, 1954, pl. 47-48.

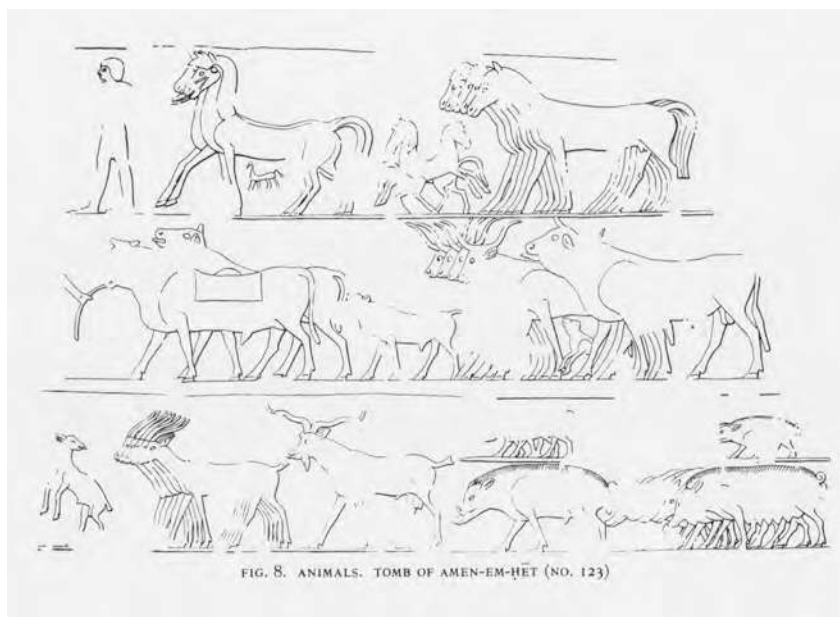


Image 2 : Un troupeau de porcs dans un défilé d'animaux (Tombe Thébaine n° 123), Amenemhat, d'après NORMAN DE GARIS DAVIES, « The Work of the Graphic Branch of the Expedition », *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol 27, Part.3, n°2, March 1932, p. 51-62 (fig. 8).

RÉFLEXIONS SUR LE STATUT ET LES EFFETS DU SANG VERSÉ DANS LES REPRÉSENTATIONS ET LES PRATIQUES DES CITÉS GRECQUES

Dominique Jaillard, Université de Genève

Dans cette rencontre centrée sur les tabous et transgressions dans le Proche-Orient ancien et les mondes bibliques, la petite voix grecque que nous sommes en charge de faire résonner ne saurait proposer qu'un contrepoint bien partiel et, pour une part, arbitraire, qui se voudra donc, avant tout, une invitation à poursuivre la *comparaison* engagée, à démultiplier les micro-analyses croisées¹. Dans la perspective du comparatisme heuristique et différentiel que nous croyons également fécond pour les différents champs d'une anthropologie historique des mondes anciens², nous avons cherché à repérer des lieux où se jouent des *écarts*³ significatifs, à partir desquels interroger des traits particulièrement pertinents des « cultures » des diverses aires et des différents moments historiques des espaces de la Méditerranée et de la Mésopotamie anciennes. Entre cités grecques et monde biblique, la question du sang, du statut et des traitements dont il est l'objet, de leurs variations aussi, en fonction des modalités selon lesquelles il coule, s'est imposée comme un *comparable* emblématique. Fait – et différence – majeurs, les Grecs n'ont, au sens strict, aucun interdit pesant sur la consommation du sang ressemblant aux prescriptions du Lévitique⁴, de nombreux documents, des comédies aux « lois sacrées », attestent que le sang des bêtes, notamment des animaux abattus et partagés lors des sacrifices, pouvait être consommé⁵. La part de sang qui ne coulait pas sur l'autel était récupérée dans un récipient spécial, le *sphageion*, littérale-

¹ Pour la méthode, voir M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE éd., *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 138, Turnhout 2009.

² M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000 ; Ph. BORGEAUD, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Métis* N.S. 1 (2003), p. 9-33.

³ Sur la notion d'écart, voir notamment F. JULLIEN, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'Altérité*, Paris 2012 et F. DUPONT, *L'Antiquité, territoire des écarts*, Paris 2013.

⁴ Cf. Lv 17,1-14.

⁵ Dossier dans G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos* Supplément 12, Liège 2002 et *idem.*, « On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence », *Antike Kunst* 48, 2005, p. 9-29.

ment « le vase de la saignée »⁶, et réservée en vue notamment de la fabrication de « boudins ». Ainsi présentée, l'opposition n'en est pas moins trompeuse : elle laisse échapper deux caractéristiques majeures des systèmes sacrificiels grecs.

Si l'on mange des préparations à base de sang, les viandes proprement dites, *sarkes*, sont consommées strictement *exsangues*. Et l'on aurait sans doute tort de ne voir là que la simple conséquence, « innocente », du mode de mise à mort « normal » dans les sacrifices grecs, l'égorgement à l'autel. Certaines images suggèrent en effet, qu'avant de procéder à la découpe de la carcasse, on prenait un soin méticuleux à libérer le sang que les chairs avaient pu retenir lors de l'hémorragie mortelle, en particulier autour de la blessure⁷. Par rapport au monde biblique, c'est donc plutôt un *autre partage* qui se dessine : dans les deux contextes, les viandes « sacrificielles » sont mangées *exsangues*, mais en Grèce, le sang peut par ailleurs être consommé⁸. Il convient en outre de souligner que le sang des victimes sacrificielles ne saurait couler n'importe où ni n'importe comment. Avant toute récupération partielle pour un usage humain, le sang de la bête égorcée *doit avoir coulé sur l'autel*, en un parcours vers la terre dont la valeur symbolique est soulignée par le choix fait par les imagiers athéniens des taches de sang laissées par de précédents sacrifices comme marqueurs iconiques privilégiés d'un autel en fonctionnement, c'est-à-dire, autour duquel hommes et dieux entrent en présence⁹. Dans la « trame commune » d'un sacrifice grec¹⁰, l'égorgement réalise un premier partage entre sang et carcasse¹¹, qui est préalable à toute autre manipulation du corps rendu *exsangue*, qu'elle opère des partages entre hommes et dieux ou entre différentes catégories de bénéficiaires humains.

Ces faits ne justifient pas qu'il y ait lieu de rechercher pour la Grèce archaïque les traces d'un quelconque tabou du sang, ainsi que l'ont proposé certains savants au début du 20^e siècle, dans le sillage du succès des grandes théories anthropologiques du tabou. La tentation a été particulièrement forte chez des linguistes indo-européanisants¹². Dans la langue homérique, plus qu'en toute autre forme du grec, cohabite une grande

⁶ J.-L. DURAND, « Du rituel comme instrumental », in M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT éd., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 167-181, en particulier p. 176-178.

⁷ J.-L. DURAND, « Bêtes grecques : Propositions pour une topologie des corps à manger », in M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT éd., *op. cit.* (n. 6), p. 137.

⁸ En Grèce, le gibier constitue un cas à part : tué à la chasse, il n'est pas saigné. Il faudrait aussi prendre en compte l'absence d'interdit strict sur la consommation des animaux morts de mort naturelle, mais qui n'ont guère bonne réputation.

⁹ J.-L. DURAND, « Images pour un autel », in R. DÉTIENNE et M.-T. LE DINAHET éd., *L'espace sacrificiel*, Lyon/Paris 1991, p. 45-55.

¹⁰ V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, p. 179.

¹¹ J.-L. DURAND, « Sacrifice et découpe en Grèce ancienne », *Anthropozoologica*, n° sp. 1 (1987), p. 59-65, en particulier 59-61.

¹² Histoire et état des débats dans E. TAGLIAFERRO, « Sangue : area lessicla nell' epica greca arcaica », in F. VATTIONI éd., *Sangue e antropologia biblica*, Rome 1981, p. 173-221, en particulier 174-179.

variété de termes susceptibles de dire le sang¹³. Ainsi à côté d'*haima*, *brótos*, terme singulier dont le sens s'est peut-être fixé dans un jeu avec le couple *brotós* - *ambrotos*, mortel - immortel, désigne le sang qui a coulé d'une plaie, qui s'est coagulé ; *lutron* dit aussi le sang de la blessure, mêlé de poussière et de sueur, souillé, impur ; *phonos*, l'acte de tuer, signifie par extension le lieu d'où le sang s'échappe et le sang répandu ; *ichôr*, qui n'est pas vraiment un sang, puisque c'est le sang des dieux, plus fluide, plus pâle, signe l'immortalité du corps divin. Mais, il est aussi un terme, *ear*, *ear*, dont la linguistique indo-européenne montre l'apparement au hittite *eshar*, vieux mot signifiant à la fois le sang et le suc, la sève, ignoré d'Homère qui lui préfère *haima* (sinon peut-être par le composé *êrophoitis*, une épiclese des Erinyes vengeresses, si l'on veut accorder foi au commentaire d'une scholie unique¹⁴), et qui est repris, comme un choix archaïsant, par la poésie alexandrine. Sur la base d'une opposition entre les contextes rituels des emplois du hittite *eshar* et l'étrange absence de son équivalent grec dans la poésie homérique, s'est construit le roman d'un *interdit* sur le mot *ear*, voire sur la chose. Nous y reconnaitrions volontiers un « mythe anthropologique » moderne. La fragilité de l'hypothèse a été, à juste titre, soulignée, au risque, également anachronique, de faire du sang homérique quelque chose de purement « naturel », de neutre, sans véritable enjeu religieux ou anthropologique. Il pourrait n'y avoir là qu'un effet second de la vieille thèse du miracle grec.

Dès lors, en bonne méthode historique, une piste s'offrait à nous, dans la continuité des travaux de Jean Rudhardt¹⁵, dont nous ne retiendrons ici que quelques acquis décisifs. S'il doit y avoir quelque chose qui, sans y correspondre, répond en Grèce ancienne au champ conceptuel des notions modernes de tabou, il faut d'abord, pour ne pas simplement projeter sur les anciens la fausse évidence de nos catégories et de nos questions, repérer les agencements et réseaux de sens que construisent les notions émiques, portées par la langue grecque, dans les emplois et usages concrets qu'en font les sources. Il y a là une condition préalable pour comprendre la religion grecque dans son altérité, en ressaisir de l'intérieur les pratiques, et construire des questions et des schèmes comparatifs qui n'écrasent pas les différences sous une conceptualité univoque et illusoirement universelle.

Et de fait, des historiens et des hellénistes ont cru reconnaître dans le mot grec *agos* un équivalent de tabou. Ainsi W. Burkert : « *Agos* is a negative taboo, something dangerous and terrible, which a man draws on himself through breaking a taboo, especially through perjury, murder or violation of asylum »¹⁶. S'il est vrai que l'*agos* suit, comme une « conséquence » – jamais automatique (les dieux ne font pas toujours ce qu'on attend d'eux) mais reconnue comme allant de soi – un manquement rituel grave, un

¹³ Synthèse commode dans E. TAGLIAFERRO, *op. cit.* (n. 12).

¹⁴ Scholie T, à *Iliade* 19, 87 qui cite et interprète une variante de l'épiclese *earopôitis*.

¹⁵ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992².

¹⁶ W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge, MA, p. 270.

meurtre, un parjure, le viol de l'asylie, ramener univoquement la notion au champ de l'interdit et de sa rupture, c'est méconnaître la position exacte qu'elle occupe dans la représentation de l'action divine et dans la pratique des hommes. Il s'agit d'« un principe actif qui, dans certaines circonstances, le plus souvent, à la suite d'une faute qu'ils ont commise, se manifeste parmi les hommes et influence leur histoire »¹⁷. Or ce sont uniquement les *effets néfastes* de l'*agos* qui apparaissent comme la conséquence d'une transgression de l'*hosion*, de l'ensemble des partages réglés et reconnus qui structurent l'univers et les panthéons¹⁸, notamment l'ordre rituel dont les dieux sont les garants. Considéré en soi, « *to agos* signifie la puissance considérée en elle-même, abstraction faite de l'ordre selon lequel elle s'exerce normalement ; il en résulte que si le mot peut avoir un sens favorable, il désigne le plus souvent l'exercice anormal et néfaste de la puissance, au cours duquel seulement elle peut être perçue hors de l'ordre et indépendamment de lui »¹⁹. Ce pourquoi nous ajouterons à la belle définition de JEAN RUDHARDT qu'*agos* exprime la puissance en ce qu'elle a de *potentiellement redoutable*, ce que nous semble confirmer l'usage favorable du mot et de ses composés. Lorsque, dans le chœur d'entrée des *Bacchantes* d'Euripide, les femmes lydiennes chantent le bonheur plus qu'humain d'être possédées par Dionysos²⁰, en une pratique ritualisée de la transe, conforme aux rites institués, à l'*hosion*²¹, elles se disent « pratiquer » l'*agos* : « Bienheureux (*makar*) celui qui par une puissance favorable (*eudaimôn*), connaissant les rites des dieux (*teletas theôn eidôs*), soumet sa vie à une puissance redoutable (*biotán hagisteuei*) »²². Saisies par le dieu, elles sont exposées à sa puissance potentiellement destructrice que la pratique scrupuleuse du rituel possessionnel transforme en une puissance éminemment bénéfique. Ici, l'articulation de l'*agos* et de l'*hosion* ne se fonde pas sur un interdit, elle exprime, tout au contraire, dans sa positivité, la force constructrice du rite, des savoirs et des stratégies qu'il met en œuvre. Les interdits n'en sont que l'envers, la conséquence en creux.

Un point semble acquis. Ce n'est pas d'abord à partir de tabous ou d'interdits que nous pourrions dessiner les configurations grecques du sang, ou plutôt des sangs. On ne saurait parler en général du sang grec. Son statut se définit tout autrement selon qu'il coule ou non, et lorsqu'il coule, en fonction des modalités en vertu desquelles il est versé (sacrifice, meurtre), des espaces mis en jeu (la guerre, la cité, l'autel), et du statut de celui dont le sang est versé (animal, sauvage ou domestique, ennemi, concitoyen). Un repérage interne exhaustif exigerait de prendre en compte toutes les com-

¹⁷ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 41.

¹⁸ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), 30-36, 167-168, 234-236, D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, Liège 2007, p. 86-91, 107ss.

¹⁹ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 43.

²⁰ D. JAILLARD, « Ménades, pythies et autres possédées » *Asdiwal* 2, 2007, p. 60-81.

²¹ v. 113-114 « Pour ce qui est des narthex à la force violente, conforme-toi (*hosiousth'*) aux rites »

²² EURIPIDE, *Bacchantes* 73-75, pour notre interprétation de *hagisteuein*, voir J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 235.

binaisons possibles, en fonction des types de pratiques et de discours mis en jeu. Nous partirons de l'opposition que révèle le vocabulaire homérique entre *haima* et *lutron*. Lorsque dans l'*Iliade*, Hector quitte momentanément le champ de bataille, il se refuse à accomplir lui-même des rites libatoires et sacrificiels, parce qu'il a les mains souillées de sang : « Quant à faire à Zeus libation (*leibein*) d'un vin aux sombres feux avec des mains non lavées (*chersi d'aniptoisin*), je n'ose pas ; il n'est pas permis de prier (*euchetaasthai*) le Cronide à la nuée noire quand on est éclaboussé (*pepalagménon*) de sang et de sang souillé (*haimati kai luthrôî*). Non, c'est à toi plutôt d'aller au temple d'Athéné, la ramasseuse de butin, avec des offrandes odorantes (*thueessin*), après avoir convoqué les Anciennes »²³. Le syntagme *haimati kai luthrôî* est intéressant en ce qu'il précise en quel sens le sang est cause de la souillure, ce n'est pas le contact avec le sang en lui-même, *haima*, mais avec le sang versé du guerrier blessé, mort, sang coagulé et souillé de poussière et de saleté, qu'indique *lutron*, qui disqualifie rituellement Hector, tant qu'il n'a pu s'en laver et s'en purifier (*hagnizein*)²⁴.

Cette souillure légère, aisée à traiter rituellement, contractée à la guerre, sur le champ de bataille, s'oppose à la souillure lourde du meurtre, *miasma*, qui, à l'intérieur de la cité, atteint un citoyen qui a versé le sang d'un autre citoyen²⁵. *L'agos* et le *miasma* qui en résultent contiennent la possibilité d'une pollution maximale susceptible de susciter un *loimos*. Le mot, qui, dans le polythéisme grec est aussi le nom d'un dieu²⁶, souvent rendu par fléau, couvre un large spectre de calamités, épidémies, sécheresses, entraînant d'un même mouvement la mort des bêtes, des hommes, la stérilisation de la terre. L'effet immanquable du *loimos* pour une communauté humaine est l'impossibilité de continuer à vivre sur la terre où elle est installée avec ses dieux. Il ne lui reste qu'à périr ou à fuir et recommencer ailleurs, à moins qu'elle ne trouve le remède, la *lusi kakôn*, la libération des maux : expulsion du meurtrier, purifications, institutions de sacrifices renouant la relation sacrificielle, qui réactive le lien détruit entre des hommes, des dieux et un territoire. On pourrait définir le *loimos*

²³ *Iliade* 6. 266-70 (trad. Mazon, modifiée). *Thuéessin* renvoient à des offrandes odorantes, à quelque chose qui va brûler, ce qui renvoie au champ du sacrifice et non à celui du dépôt – offrande.

²⁴ Sur la différence entre *hagnizein*, éliminer des impuretés légères, se rendre *hagnos* et par là rituellement qualifié, et *kathairein*, se purifier d'une souillure lourde, *miasma*, voir J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 170-173.

²⁵ J.-L. DURAND, « La mort, les morts et le reste », in M. CARTRY et M. DÉTIENNE éd., *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire* 14, Paris 1996, p. 39-56, contribution fondamentale à la question des sangs versés dans le champ grec, envers laquelle nous tenons à souligner toute notre dette. Nous ne pourrions discuter ici les questions de chronologie ni la mise en cause récente de l'existence même d'un système de la souillure et d'un effet « religieux » du sang versé (voir B. ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris 2012, dont les conclusions, liées à des choix méthodologiques problématiques, ne nous ont pas convaincu).

²⁶ SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, 27-28.

comme le dépérissement qui résulte du blocage de l'efficace de la relation sacrificielle qui se noue autour des autels²⁷.

Or, ce sang du meurtre libérant l'*agos*, ouvrant les cheminements destructeurs du *loimos* qui défait les liens entre les hommes, les dieux et la terre, contraste avec le sang sacrificiel qui coule de la gorge des animaux – d'ordinaire domestiques – égorgés à l'autel en l'honneur des dieux. Versé adéquatement, conformément à l'*hosion*, c'est-à-dire, concrètement, à la coutume locale qui règle les usages sacrificiels du monde grec (il y a des sacrifices non sanglants qui exigent des autels purs, et autant de variations que de contextes et de stratégies rituelles), ce sang est éminemment bénéfique. Il apparaît comme un signe privilégié du *bon fonctionnement* de l'autel, de sa capacité à être le lieu d'activation des mises en relation et en présence qu'opère le sacrifice. Les Grecs n'ont guère théorisé la chose, mais un ensemble de représentations figurées de l'autel, que ce soient sur les vases à figures noires, ou plus récents, à figures rouges, ou dans le contexte d'un sanctuaire, comme sur la plaque de Pitsa (milieu 6^e s. avant notre ère, fig. 1), permet d'en administrer indirectement la preuve²⁸. La représentation de l'autel à *feu* et à *sang* est un marquage iconique privilégié du fonctionnement de l'autel, mais dans les montages particulièrement économiques qui président à la construction de ces images, un seul signe suffit : la flamme sur l'autel dit potentiellement l'ensemble de la relation sacrificielle, l'oblation ignée transférant vers les dieux leur part. Les taches rouges sur la base figurent les traces de sang des sacrifices précédents, indiquant que l'autel a déjà reçu du sang qui a coulé sur lui vers la terre, donc qu'il pourra accueillir d'autres sacrifices. Ajouter, dans une image, à un autel sanglant un homme accomplissant les gestes potentiellement indépendants du sacrifice que sont la prière et la libation (cf. fig. 2), ces gestes seront *ipso facto* renvoyés au dispositif sacrificiel iconique. L'image, au sens strict, ne représente pas le rituel. En sélectionnant des traits pertinents, elle révèle, de l'intérieur, les valeurs symboliques avec lesquelles il opère²⁹. Le caractère non réaliste, la force symbolique, du choix iconographique, apparaissent d'autant plus clairement que des sources épigraphiques attestent le fait qu'on nettoyait les autels.

Que se joue de manière privilégiée autour du sang versé sur l'autel le lien des hommes et des dieux avec cette terre particulière où ils sont conjointement établis, les modalités elles-mêmes sacrificielles de la fondation – installation (*hidrusis*) des autels en apporte un indice complémentaire. Là encore on ne saurait reconstituer toute la diversité des pratiques, encore moins généraliser à partir des éléments disponibles. Les sources sont pour l'essentiel des scholies byzantines qui abrègent des savoirs érudits plus

²⁷ J.-L. DURAND, « Formules attiques du fonder », in M. DÉTIENNE éd., *Tracés de fondation*, Paris/Louvain 1990, p. 271-287 ; D. JAILLARD, « Les liens de la souillure. Œdipe, Loimos et la terre thébaine », in M. CARASTRO éd., *Liens de causalité. Divination et autres enquêtes sur la nature et les hommes*, Paris 2015 (à paraître).

²⁸ J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9).

²⁹ J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9), p. 51.

anciens dont les logiques ne se laissent pas aisément reconstituer³⁰. Un usage consistait à installer autels et images des dieux par une oblation sacrificielle assimilée à un rite de prémices (*aparchê*), prémices végétales qu'on faisait bouillir dans des marmites, ou victime animale inaugurant la succession des sacrifices futurs. Et, en ce cas, on désigne le rituel de *fondation* par l'espèce de la victime, boeuf, chèvre ou mouton. L'affaire se joue dans le champ de l'*hidrusis*, de la fondation, de l'établissement durable d'un lien entre l'objet installé et l'espace qui le reçoit, de l'institution d'un lien avec le sol. Les valeurs symboliques fortes de cette *hidrusis* jettent une autre lumière sur les réalités « archéologiques » correspondantes. Tant dans les maisons des comédies d'Aristophane dont ces scholies commentent un vers que, le plus souvent, dans les maisons grecques « réelles », on a affaire à des autels portatifs ou amovibles qui n'en sont pas moins pensés en liaison à l'espace sacrificiel où ils fonctionnent, comme « installés », selon une modalité qu'énonce la succession possible des sacrifices. C'est aussi plus largement par rapport à l'ensemble des modalités d'établissement des dieux et de qualification des espaces correspondants que la question du sang des autels doit être posée³¹.

Mais pour qui coule le sang des bêtes sur les autels grecs ? Pour les dieux en l'honneur desquels le sacrifice est accompli ? Là encore, l'évidence de la réponse pourrait s'avérer trompeuse, car en dehors du cas des morts et du traitement de leur ressentiments qui nous conduirait à nouveau du côté de l'*agos* et de l'examen des sacrifices définis par le terme *enagizein*³², rien n'indique que le sang constitue au sens propre une *part* des dieux, *moira* ou *geras*. Le vocabulaire des partages et de la répartition des honneurs opérés par les sacrifices est suffisamment explicite pour qu'il nous engage à réserver au sang un statut différent de la *knisê*, la fumée odorante qui résulte de la combustion sur l'autel des os couverts de graisse et constitue par excellence, éventuellement avec toute une série d'autres morceaux, la part privilégiée, *geras*, attestant la *timê* du dieu, ses fonctions et ses prérogatives dûment reconnues dans les partages panthéoniques, différent aussi des parts de viandes déposées en plus pour le dieu sur une table (*trapezomata*). Il n'est pas défini non plus comme la *part* de la terre qu'il rejoint, selon une modalité qui en ferait une « destinataire ». En l'état

³⁰ « Quand ils devaient installer – consacrer (*kathidruen*) des autels (*bômous*) ou des images (*agalmata*) des dieux, ils commençaient les rites en offrant en prémices (*apérchonto*) des légumineuses qu'ils avaient fait bouillir (...) : je prends à témoin les marmites de Zeus *Herkeios* avec lesquelles cet autel a été jadis installé (*hidruthê*) » (scholie à Aristophane, *Paix*, 923 c). « Tantôt dans les marmites, c'étaient des légumineuses qu'on faisait cuire, tantôt une victime plus coûteuse. Tel était le rite des installations. Et suivant la victime sacrifiée (*pros to thuomenon*), on disait que la fondation se faisait avec un boeuf, une chèvre ou un mouton » (Scholie à Aristophane, *Paix*, 923 b).

³¹ V. PIRENNE-DELFORGES, « Des marmites pour un méchant petit Hermès ! ou comment consacrer une statue », in S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY et C. POUZADOUX éd., *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de l'École française de Rome*, 11-13 décembre 2003, Naples 2008, p. 104-110.

³² Dossier repris dans G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals*, op. cit. (n. 5), p. 75-120.

des recherches, tout au plus peut-on dire que les effets de l'égorgement, effusion du sang sur l'autel et séparation du sang et de la carcasse exsangue sont le passage nécessaire pour que le corps défait de l'animal soit disponible à tous les partages qui vont, dans un second temps, définir les parts et les statuts concomitants tant des puissances divines que des hommes qui y ont quelque droit. Le choix des signes iconiques marquant l'efficacité de l'autel, feu et sang, y gagne peut-être un surcroît de sens, renvoyant à deux opérations fondamentalement irréductibles et complémentaires.

D'une autre manière, plus subtile encore, le sang réapparaît dans la suite de la séquence sacrificielle au moment qui définit la participation maximale au sacrifice du groupe étroit des co-sacrifiants rassemblés autour de l'autel. Ils mangent ensemble les *splanchna* de la victime, sans sel, grillés au même feu qui transfère vers les dieux leur part, des os transformés en fumée odorante. Comme la part des dieux, ce sont des *hiera*, marqués par l'emprise de la puissance qui se déploie dans l'espace centré et fondé défini par l'autel³³, techniquement, ce sont les viscères, les organes vitaux et *sanguins*, qui, selon une biologie fortement dépendante des savoirs partagés du sacrifice, sont constitués par la condensation d'une humeur sanguine³⁴. Par cette nature sanguine et par leur statut rituel, les *splanchna* s'opposent au reste des viandes qui seront consommées lors du festin qui suit le sacrifice, de préférence bouillies, ou emportées et mangées après coup. Consommer les *splanchna*, c'est d'une certaine manière *manger du sang*, mais un sang qui ne peut pas couler et qui confère, dans la carcasse exsangue, un statut spécifique aux organes vitaux qui le contiennent.

Que se passe-t-il si l'on substitue, pour le verser sur l'autel, au sang d'une victime adéquate, du type animal domestique, un sang humain ? Ce sang qui, dans le cas du meurtre d'un concitoyen, peut délier la relation entre des hommes, des dieux et un espace que noue justement le sacrifice à l'autel ? C'est une des questions qu'explorent de manière privilégiée les « mythes » grecs du sacrifice humain. Deux belles mises au point récentes nous dispensent de rouvrir ce dossier³⁵ et nous nous contenterons de

³³ L'histoire du taureau du Styx, né de la Terre, contée par Ovide, *Fastes* 3. 801-809, et commentée par M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, p. 175, témoigne de la puissance concentrée dans les *splanchna* : un oracle avait fait savoir que celui qui mangerait le premier les viscères du taureau deviendrait assez fort pour triompher des dieux. Un milan, envoyé de Zeus, les arrache, *in extremis*, à son adversaire Briarée. Pour l'espace de l'autel, voir J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9).

³⁴ Les *splanchna* (viscères) se trouvent nécessairement aux extrémités intérieures des vaisseaux, car il est nécessaire qu'une humidité en sorte et une humidité sanguine (*haimatikên*), qui se condense et se fige (*sunistamenés kai pēgnumenês*) pour former le corps des viscères. C'est pourquoi les viscères sont sanguins (*haimatika*) et ont tous la même nature qui diffère de celle des autres organes (Aristote, *Parties des animaux*, 673 a). Pour les savoirs sacrificiels qui se « cachent » derrière cette biologie, voir P. MANULI et M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e Antropologia nel pensiero antico*, Milan 1977.

³⁵ S. GEORGOUDI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 61-82 et J.-L. DURAND et F. LIS-

quelques brèves remarques. Étranger à la pratique réelle des Grecs, sauf rarissimes et incertaines exceptions, le sacrifice d'une victime humaine est bon à penser comme un lieu d'exploration, à la limite, du système sacrificiel. Dans les fictions ainsi constituées, les effets du sang versé varient en fonction de qui en prend l'initiative. Quand le sacrifice est exigé par un dieu, un héros ou un mort, ou quand le recours à une victime humaine reçoit l'aval d'un oracle et des dieux, quelque soit la répugnance des hommes, la chose est inévitable et les effets favorables. Il s'agira alors d'apaiser la colère d'un dieu ou les conséquences désastreuses d'une faute rituelle, ainsi dans les différentes versions du sacrifice d'Iphigénie. Un cas particulièrement intéressant et récurrent est celui d'une communauté dont la survie ou l'avenir est compromis, qu'elle soit affectée par les effets d'une faute ou d'un meurtre ou sous la menace d'une guerre d'anéantissement qui entraînerait son extermination ou son expulsion du territoire où elle est établie. La victime exigée sera le fils ou la fille du roi, le plus beau des jeunes gens ou la plus belles des jeunes filles, autant dire le sang le plus précieux de la jeune génération, espoir et avenir de la communauté. Le choix de la victime fonctionne alors comme une forme de prémices, *aparchê*, prise sur ceux qui signifient le mieux l'avenir compromis du groupe. C'est ainsi que la mort des filles d'Érechthée est seule en mesure de fonder l'autochtonie des Athéniens, la possibilité pour eux de s'établir de manière stable et durable sur la terre dont ils sont nés, les sacrifices réguliers (avec victime animale) institués après coup en leur honneur en faisant les garantes fonctionnelles de l'inexpugnabilité du territoire athénien³⁶. En ce cas, l'égorgement d'une victime humaine produit un effet strictement opposé au meurtre d'un concitoyen, il garantit la pérennité de l'établissement du groupe sur son territoire. Un mot enfin du ressentiment des morts, de l'ombre d'Achille exigeant, après la prise de Troie, l'égorgement de Polyxène, la fille de Priam, captive et concubine de choix, sa part de butin, dont sa mort prématurée l'a privé. Il ne peut désormais la recevoir que sous la forme du sang de la jeune fille égorcée. Les images, d'ordinaire si discrètes sur la mort des bêtes à l'autel, insiste au contraire ici sur le sang qui coule de la gorge à la tombe, comme si, en ce cas, le passage du sang dans l'invisible, au lieu où s'articule la relation du mort et des vivants, était l'affaire centrale (cf. fig. 3).

Mais lorsque la victime requise est un animal et qu'une erreur des hommes met un *sang humain en contact avec l'autel*, ou lorsque se produit une confusion entre meurtre et mort sacrificielle, que quelque chose de l'ordre du meurtre affecte l'espace de l'autel, on doit s'attendre aux pires catastrophes, à un déchaînement de l'*agos*, à un *loimos* qui condamne le groupe au dépérissement. Ainsi en va-t-il, dans un récit athénien d'origine du sacrifice sanglant. En abattant d'un coup de hache, lors d'une oblation végétale, un bœuf de labour, c'est-à-dire le compagnon de travail de

SARRAGUE, « Mourir à l'autel. Remarques sur l'imagerie du sacrifice humain dans la céramique grecque », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 83-106.

³⁶ M. DÉTIENNE et G. SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989, p. 233-245.

l'homme, presque un concitoyen, à qui il donnera une sépulture humaine, s'exilant de lui-même comme homicide, Sopatros provoque un *loimos* dont les effets ne pourront être dissipés que par l'institution du sacrifice animal, selon une procédure qui permettra de fixer et d'opposer le statut des concitoyens formant la cité et celui des bêtes sacrificiables, de distinguer et d'opposer mort sacrificielle et meurtre³⁷.

C'est selon une logique comparable que le récit pseudo-historique de la purification d'Athènes par Épiménide construit la situation de la cité au tournant des 7^e et 6^e siècles, quand Athènes est en train d'inventer, avec ses tribunaux, une forme neuve de traitement juridico-religieux du meurtre. Compte tenu de l'importance de chaque détail, nous donnons un large extrait de la version de l'affaire telle que la propose Plutarque³⁸ :

Le sacrilège de Cylon (*tô Kulóneion ágos*) bouleversait la cité d'Athènes. La chose remontait au temps où les complices de Cylon s'étaient réfugiés en suppliants auprès de la déesse : l'archonte Mégacles les avait persuadé de descendre de l'acropole (...). Ils avaient attaché un fil à la statue (*tou hédous*) de la déesse, et ils descendaient en le tenant à la main, mais alors qu'ils passaient devant le sanctuaire des augustes déesses (*semas théas* = les *Érinyes* - *Euménides*), le fil se brisa de lui-même. Mégacles et les autres archontes se jetèrent alors sur eux, prétendant que la déesse leur refusait les droits des suppliants. On lapida ceux qui étaient hors du sanctuaire, ceux qui étaient près des autels furent égorgés (*apesphagêsan*) (...). Dans le même temps, la cité était tourmentée par des craintes superstitieuses (*phoboi ek deisidaimonias*) et des apparitions (*phásmata*) ; les devins déclarèrent que l'examen des victimes révélait des sacrilèges et des souillures (*agê kai miasmous*) qui exigeaient des purifications (*katharmôn*).

Dans un climat de *stasis*, de guerre civile, les auteurs d'un coup d'État manqué sont massacrés en dépit de la protection que leur assurait leur statut de suppliant d'Athéna, qui était garanti par le lien physique avec l'autel de la déesse, maintenu par un fil alors qu'ils avaient dû quitter l'acropole pour négocier leur départ avec les archontes en place. La rupture du fil est interprétée par les autorités de manière à autoriser la mise à mort des conjurés, interprétation potentiellement légitime, si tant est que les dieux l'acceptent. Mais d'emblée, le récit de Plutarque construit les signes d'un dysfonctionnement majeur, une faute humaine qu'on peut lire comme la première conséquence de la faute précédente, le mépris des suppliants, une forme d'aveuglement qui conduit à égorger, modalité de la mort sacrificielle, ceux-là mêmes des complices de Cylon qui sont réfugiés dans le sanctuaire des déesses Euménides, à proximité de leurs autels, alors que ceux qui sont dans un espace plus neutre, à l'extérieur du sanctuaire, sont simplement lapidés, une forme de mise à mort qui évite que le sang

³⁷ PORPHYRE, *De l'abstinence* II, 28. 4 - 31. 1 = THEOPHRASTE, *De la piété*, fr. 4 Bernays, fr. 14-18 Pötscher, avec le commentaire de J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, Paris 1986.

³⁸ *Vie de Solon* 12, trad. A.-M. Ozanam, modifiée.

ne coule et permet, sous certaines conditions, d'éviter les effets du sang versé. La quasi folie que révèle cette inadéquation entre formes d'« exécution » et espaces en jeu, est le signe que la colère de la déesse est déjà à l'œuvre, qu'en laissant s'accomplir le meurtre de ses suppliants dans le sanctuaire de déesses dont la fonction est justement d'être comptables du sang versé, elle voue ses concitoyens à leur vindicte.

Mais le plus grave, comme l'a admirablement montré Jean Louis Durand³⁹, tient, dans ce qui relève d'un meurtre, à l'accomplissement dans l'espace de l'autel du geste même du sacrificateur, *sphazein*, à la coïncidence qu'il induit entre mise à mort sacrificielle d'une victime animale et meurtre des hommes. La procédure normale, l'expulsion, par décision de justice, des coupables, reconnus comme en proie à l'*agos*, *enageis*, impurs, leur séparation d'avec leurs concitoyens, ne suffit pas à libérer la cité des effets délétères du sang versé. Athènes est comme empoisonnée à partir de l'épicentre où se noue toute l'affaire, l'autel des déesses en charge du sang versé. Dans cette configuration, la souillure est si grave que pour les autochtones athéniens, il ne reste plus de solution interne pour purifier leur cité, rétablir une relation avec les dieux susceptible de leur assurer une existence viable sur la terre dont ils sont nés. Ils doivent faire appel à un étranger, un *theios aner*, homme divin, le Crétois Épiménide qui doit à ses relations privilégiées avec les dieux — une traversée du sommeil de cinquante ans dans l'espace inspiré de l'*agos*⁴⁰ — un savoir hors norme des rites, qui le rendra capable d'inventer une procédure qui équivaut à une réinstitution des autels comme paralysés de l'Attique, à une refondation des liens sacrificiels qui y unissent la cité des hommes, ses dieux et la terre où ils sont ensemble installés. Citons le passage décisif de Diogène Laërce⁴¹ :

Aussi comme une peste (*loimôî katechoménois*) affligeait Athènes, la Pythie leur prescrivit dans un oracle de purifier (*kathêrai*) la cité. Les Athéniens (...) font appel à Épiménide qui vint en la 46^e olympiade (596/95-593/2) pour purifier la cité et fit cesser la peste (*épause ton loimon*) de la manière suivante. Ayant pris des brebis noires et des blanches, ils les conduisit sur l'Aréopage, et là, ils les laissa aller où elles voulaient, après avoir ordonné à ses assistants, là où chacune d'elle se coucherait, de les sacrifier au dieu du voisinage (*thueîn tôi prosékonti thôi*). Et c'est ainsi que le mal (*kakon*) cessa. C'est pourquoi encore aujourd'hui, il est possible de découvrir dans les demeures d'Athènes, des autels anonymes, en souvenir de la propitiation (*exilaseôs*) qui fut alors célébrée. D'autres rapportent qu'il aurait dit que la cause de la peste (*loimou*) était la souillure liée à l'affaire de Cylon (*to Kylonêion agos*) et qu'il aurait indiqué la manière de s'en débarrasser. Et pour

³⁹ J.-L. DURAND, « Formules attiques du fonder », *op. cit.* (n. 27), p. 276 et ss.

⁴⁰ D. JAILLARD, « Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration », in F. PRESCENDI et Y. VOLOKHINE éd., *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Labor et Fides, Genève 2011, p. 289-300.

⁴¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* 1. 110, trad. R. Goulet.

cette raison, on aurait fait mourir (*apothanéîn*) deux jeunes gens, Cratinos et Ctésibios, et le fléau aurait été dissipé (*luthênai tèn sumphoran*).

Pour faire cesser le *loimos*, Épiménide va traiter la terre attique comme un terrain de parcours, un *agros*, en un feuilletage de l'espace et de l'histoire qui remonte en deçà de la fondation de la cité, de ses autels, de la pratique agricole, vers une strate que n'a pas atteint la souillure. Partant de l'épicentre du mal, l'autel « bloqué » par la confusion du meurtre et du sacrifice, il laisse librement divaguer des brebis dont les couleurs s'accordent aux deux visages complémentaires des Érinyes – Euménides, blancheur bienveillante des déesses qui promettent à Athènes toute prospérité, noirceur des vengeresses encolérées. En un espace redevenu comme vierge, il les sacrifie, là où elles s'arrêtent, aux dieux qui ont leurs autels à proximité, renouant par là même la possibilité du sacrifice, que la marque iconique des traces rouges sur l'autel lie justement au sang des sacrifices antérieurs. Cette stratégie d'exception explore et révèle en creux les logiques du système sacrificiel et les statuts des sangs humains et animaux dans leur rapport à l'autel. La stratégie alternative, plus banale, le sacrifice de jeunes gens, relèvent de la logique de l'*aparché* sur l'avenir de la communauté que nous avons signalisé à propos des récits de sacrifice humain.

Un retour vers la réalité historique du fonctionnement des tribunaux athéniens⁴² nous permettra de mettre à l'épreuve les statuts des sangs versés tels qu'ils ressortent d'une analyse anthropologique des logiques qui organisent récits et images. Que se passe-t-il lorsqu'on confronte l'histoire d'Épiménide aux pratiques indissociablement judiciaires et religieuses des tribunaux athéniens ? Une distinction est faite entre l'empoisonnement et le *phonos* – le meurtre proprement dit – mentionnés côte à côte comme s'ils constituaient deux formes d'homicide distinctes, bien que, du point de vue juridique, justiciables des mêmes tribunaux⁴³, on peut risquer l'hypothèse que relèvent du *phonos* tous les meurtres assimilables à un titre ou un autre au geste violent de faire couler le sang.

Dès lors que le meurtre a été proclamé par les parents du mort et qu'ils ont engagé une procédure auprès de l'archonte roi, second personnage de la hiérarchie politico-rituelle de la cité, qui est par ailleurs en charge d'administrer les sacrifices ancestraux, ce dernier fait une proclamation sommant le meurtrier, connu ou inconnu, de se tenir à l'écart des sacrifices (figurés par le maniement de la *kernips*) et autres rites ainsi que des sanctuaires et de l'agora⁴⁴, c'est-à-dire des actes et des lieux qui le mettraient

⁴² Voir D. M. MAC DOWELL, *Athenian Homicide Law*, Manchester 1963 et J.-L. DURAND, « La mort, les morts », *op. cit.* (n. 25).

⁴³ ARISTOTE, *Constitution d'Athènes* 57. 3, voir D. M. MACDOWELL, *op. cit.* (n. 42), p. 44-45, 62-63.

⁴⁴ Proclamation du *basileus* contre le meurtrier : « qu'il se tienne à l'écart des actes conformes à la loi (*tôn nominôn*) » (Aristote, *Constitution d'Athènes* 57. 2) ; loi de Dracon (selon Démosthène 20. 158) : « que le meurtrier (*androphonon*) se tienne à l'écart

en position de solidarité rituelle avec ses concitoyens au risque de détruire leur légitimité sacrificielle. Si le meurtre est volontaire, la peine sera la mort ou l'exil, s'il est involontaire⁴⁵, il n'en convient pas moins de séparer par l'exil le meurtrier de sa victime, en le séparant du territoire de la cité. Fait donc problème l'appartenance du meurtrier et de sa victime à une même communauté, au sens indissociablement politique et religieux. Les précautions rituelles prises pour sa réintégration qui s'opère selon un cheminement bien défini, ponctué de purifications et de sacrifices, témoignent des risques potentiels qu'elle pourrait faire peser sur la communauté. Que la séparation se définisse d'abord en terme de relation à l'espace ressort encore plus explicitement du cas d'un exilé pour meurtre qui serait en position de devoir revenir se défendre devant les tribunaux athéniens d'une accusation pour un autre meurtre⁴⁶. Il est si important qu'il ne touche pas le sol attique, que tout contact soit évité, qu'il doit rester en mer sur une barque pour présenter sa défense, les juges le jugeant depuis la terre ferme. Le cas le plus grave est celui de l'homme qui met en péril, avec le système sacrificiel, toute les relations de la cité à ses dieux et à sa terre : si l'on voit un meurtrier qui n'a pas été poursuivi mais qui est frappé par l'interdit de l'archonte roi sacrifier, il peut être conduit en prison, et s'il est reconnu coupable, c'est la mort qui s'appliquera, même si le meurtre est involontaire. Pour reprendre la formule de JEAN LOUIS DURAND, « là où les hommes sacrifient en commun, ils ne peuvent mutuellement faire couler leur sang sur la terre commune qui les unit comme groupe rituellement solidaire »⁴⁷.

Pour boucler ce parcours en esquisse, rappelons que le sang des sacrifices est celui-là même qui recèle la puissance cathartique et purificatoire la plus forte pour laver les souillures du sang homicide, des meurtres dont il doit, dans l'espace du sacrifice, être soigneusement tenu à l'écart, sang du porcelet qu'Apollon verse sur la tête d'Oreste matricide, ou plus modestement, dans l'ordinaire de la vie des cités, sang de la victime avec lequel est purifié l'espace de l'assemblée de l'Athènes démocratique avant chaque

de l'eau lustrale (*chernibos*), des libations, des cratères, des sanctuaires et lieux sacrés (*hierôn*), de l'agora ».

⁴⁵ À propos du *Palladion*, tribunal compétent, au premier chef, pour les meurtres involontaires : « Qu'ordonne la loi? Que celui qui a été condamné pour meurtre involontaire (*akousiôî phonôî*) quitte le pays dans un délai prescrit, suivant une route fixée, et reste banni jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa grâce d'un parent de la victime. Alors il lui est accordé de rentrer, non pas n'importe comment, selon certaines formes : il y a des sacrifices, des purifications (*thusai kai katharthênai*), d'autres actes obligatoires qui sont définis par la loi » (Démosthène 23. 72, trad. L. Gernet).

⁴⁶ À propos du tribunal *en Phréattoi*, en charge du jugement d'un meurtre volontaire dont l'accusé est déjà exilé pour un autre meurtre, involontaire : « Il ne peut rentrer sur notre territoire (...), mais on a trouvé un moyen de satisfaire à la fois à la piété (*eusebês*) et de ne pas priver l'accusé de défense et de jugement (...). S'approchant en barque, l'accusé présente sa défense sans toucher terre, les juges, à terre, l'entendent et prononcent » (Démosthène 23. 77-78, trad. L. Gernet, modifiée).

⁴⁷ J.-L. DURAND, « La mort, les morts », *op. cit.* (n. 25), p. 42.

réunion pour que « ne s'échangent que de bonnes paroles »⁴⁸, que les hommes délibérant ensemble prennent les meilleures décisions⁴⁹. Ce sang là protège la communauté civique de la *stasis*, des luttes intestines et de leur cortège de sang versé, elle garantit, sur l'autre versant, politique, les conditions sans lesquelles la cité ne saurait solidairement sacrifier à ses dieux.

Un document particulièrement fascinant de l'époque archaïque, l'*Hymne homérique à Hermès*, montre le petit dieu nouveau-né accomplissant des gestes et une cuisine sacrificiels, à vrai dire un peu étrange, sans faire couler le sang, sans accomplir ce premier partage entre sang et carcasse exsangue et disponible qu'exige d'ordinaire le rite⁵⁰. Qu'implique alors l'absence d'hémorragie mortelle, l'absence corrélative d'autel et de tout dispositif sacrificiel installé et durable, l'effacement de toutes les traces⁵¹ ? Hermès abat deux des vaches qu'il a volées à son frère Apollon en leur transperçant la moelle épinière, l'*aiôn*, le mot même qui dit en grec la force et la durée de vie, par lesquelles les hommes et les dieux se distinguent⁵². La moelle est une quintessence du sang, concentrée et comme cuit en lui-même⁵³, la percer c'est frapper la vie même de l'animal. La stratégie des

⁴⁸ « Avant que le héraut ne fasse la prière selon la formule des ancêtres, le peristiarque porte tout autour (*periphéreîn*) une victime purificatoire (*katharsion*) », « pour que ne s'échangent que de bonnes paroles » Istros, *FGrH* 334, fr. 16 ; « les Athéniens avaient l'habitude de sacrifier des porcs et d'asperger les sièges avec son sang pour honorer Déméter quand elle les privait de ses fruits, ou encore parce que ceux qui sont dans l'assemblée font une purification en égorgeant un porc » (*Scholie* à Aristophane, *Acharniens* 44).

⁴⁹ M. DÉTIENNE, « Les dieux du politique », *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris 1991, p. 259-269.

⁵⁰ v. 103 et ss : Les bêtes indomptées (*admetes*) parvinrent à la haute étable (*aulion*, grotte) et trouvèrent des abreuvoirs au bord d'une prairie magnifique. Alors, après avoir rassasié de bonne herbe les vaches mugissantes, pendant qu'elles brouaient le trèfle et le souchet frais de rosée, Hermès les poussa toutes ensemble dans l'étable ; puis il rassembla beaucoup de bois et chercha l'art du feu. (...) Pendant que l'illustre Héphaïstos faisait puissamment jaillir la flamme, il entraînait dehors, près du feu (*pur*), deux vaches mugissantes à la démarche torse. Sa puissance (*dunamis*) s'était alors considérablement accrue. Il les frappa toutes deux à l'échine et les renversa à terre, haletantes ; il les fit ployer et rouler, en leur transperçant la moelle de vie (*aiônas tetorésas*). Passant d'un travail à l'autre, il trancha leurs chairs (*krea*) lourdes de graisse ; il les transperçait avec des broches de bois et rôtissait en même temps (*homou*) la viande (*sarkas*), l'échine – morceau d'honneur – (*nôta gerasmia*), et le sang noir rassemblé dans les intestins (*mélan haima ergménon en cholidessi*). Tout cela resta sur place ; quant aux peaux, il les étendit sur une roche très sèche, si bien que maintenant encore, après tant de temps dans l'intervalle, elles existent toujours (...). Il déposa (*katetheken*) d'abord le gras et les chairs abondantes (*demon kai krea polla*) dans la haute étable, puis il les suspendit en l'air, comme le mémorial (*sema*) du vol qu'il venait de commettre (trad. J. Humbert modifiée).

⁵¹ D. JAILLARD, « Espaces hermaïques du sacrifice », in M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE (éds.), *Architecturer l'invisible*, Turnhout 2009, p. 61-80.

⁵² HÉSIODE, *Catalogue des femmes*, frag. 1 Merkelbach-West, v. 6-8.

⁵³ « C'est l'excrétion de la nourriture sanguine répartie dans les os et l'arête qui subit une coction du fait de la chaleur qui naît de son emprisonnement (...) le sang se cuit

gestes d'Hermès se laisse dès lors comprendre dans la logique d'un récit où le dieu fait passer les vaches jusque-là immortelles de son frère du côté de la mortalité, de l'élevage et du sacrifice⁵⁴. Il leur a d'abord fait changer de régime alimentaire, substituant à l'asphodèle des prairies divines de Piérie, la bonne herbe des bords de l'Alphée, nourriture marquée du côté de l'humide et du corruptible, signe de leur mortalité nouvelle, avant de traiter « les viandes, les parts d'honneurs et le sang noir » tout ensemble, en une cuisine où se joue le changement de statut des bêtes et la valeur transitionnelle de toute l'opération qu'attestera ultimement la suspension entre ciel et terre, dans un espace fermé et caché des viandes intouchées. En tuant sans faire couler le sang, Hermès a rendu les bêtes accessibles au couteau du sacrificateur.

Le sang grec n'est pas au sens strict, en dehors de certaines spéculations philosophiques, la source de la vie, mais il lui est étroitement liée, et dans la séquence sacrificielle, il coule à terre, comme laissé à Gaia, sans pouvoir se constituer, comme tel, en une part revenant aux dieux ou aux hommes, c'est sous une forme apprêtée et seconde que ces derniers le consomment. À partir de cette configuration complexe, pourrait s'engager la comparaison que nous appelions de nos vœux avec le monde biblique et le sang vital et intouchable du *Lévitique* (17,4).



fig. 1. Plaque en bois, grotte de Pitsa, Athènes, Musée national 16464

et cette coction du sang en lui-même le transforme en suif et en graisse » (Aristote, *Partie des animaux* 651 a 20).

⁵⁴ D. JAILLARD, *Configurations*, op. cit. (n. 18), p. 137 et ss.



fig. 2. Coupe attique à figures rouges, Tarquinia RC 1918 (dessin de F. Lissarrague)



fig. 3. Amphore à figures noires, Londres, British Museum 97.7-27.2.

LE SUICIDE : TABOU ET TRANSGRESSION ULTIME DANS LES SOURCES ARABES MÉDIÉVALES

Bernadette Martel-Thoumian,
Université Pierre Mendès France (Grenoble), UMR 7192

Les religions monothéistes considèrent le suicide comme un acte contre-nature. Pour le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, celui qui se tue attente à une vie que Dieu lui a interdit de supprimer sans raison valable. La vie de l'homme n'est pas sa propriété, car il ne s'est pas créé lui-même ; sa vie n'est qu'un dépôt que Dieu lui a confié, il ne peut donc anticiper sa propre mort¹. Cependant si l'homicide contre soi-même n'est pas admis par l'Islam, les textes ne semblent pas avoir une position ferme sur le sujet. F. Rosenthal écrit que « Le Coran renferme plusieurs passages (II, 54/51 ; IV, 69/66 ; XVIII, 5/6)² qui pourraient être interprétés (mais en fait ne le sont pas) comme une attitude positive et même indulgente à l'égard du suicide qui n'y est nulle part formellement interdit. Le passage le plus pertinent à cet égard (IV, 29/33) : “et ne tuez pas vos âmes (*anfusakum*)” est souvent invoqué comme preuve de la prohibition du suicide par Allāh. Le

¹ P. MORON note que « le Christianisme interdit le suicide : “Tu ne tueras point, ni un autre, ni toi-même”, car celui qui se tue n'est-il pas le meurtrier d'un homme ? », *Le Suicide*, Paris (PUF) 1999, p. 9. C. GAUVARD rappelle que « pour l'Église, Dieu est seul maître de la vie humaine, les hommes ne peuvent donc pas disposer même de leur propre vie ; le suicide est un homicide de soi-même. Le suicide est un acte individuel, pourtant il est aussi présenté comme un crime contre le sacré, qui touche au fondement du sacré. » ; cf. “*De grace especial*”. *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris 1991, II, et plus particulièrement le chapitre intitulé « Hiérarchie des crimes », p. 806-813. Les positions sont similaires dans le Judaïsme qui considère que « la vie étant donnée par Dieu, on a pour devoir de la préserver. L'homme n'est donc pas le maître absolu de sa vie, mais il en est le gardien. Comme tel, il n'a pas le droit d'en disposer à sa guise et le suicide est apparenté au meurtre. » Cf. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris 1996, art. « Suicide », p. 971.

² « Quand Moïse dit à son peuple : Ô mon peuple ! vous vous êtes lésés vous-mêmes par le fait d'avoir pris le Veau [d'Or comme idole]. Revenez à votre Seigneur (*bāri'*) et tuez-vous ! Cela sera mieux pour vous aux yeux de votre Créateur (*bāri'*) et Il reviendra [de sa rigueur] contre vous. En vérité. Il est le Révocateur, le Miséricordieux. » (II, 54/51). « Si Nous leur avions prescrit : “Tuez-vous !” ou bien “Sortez de vos habitats !”, ils ne l'auraient pas fait, sauf un petit nombre d'entre eux. S'ils avaient fait ce à quoi ils sont exhortés, ç'eût été meilleur pour eux et plus à même de les affermir. » (IV, 69/66). « Peut-être [Prophète !] vas-tu te consumer de chagrin à les suivre s'ils ne croient point en ce discours ? » (XVIII, 5/6 ; Le Coran, traduction R. BLACHÈRE, Paris 1966, p. 35, 115, 318).

Prophète lui-même désapprouvait le suicide et plusieurs hadiths ne laissent aucun doute sur sa condamnation par l'Islam³. »

Cette réprobation du suicide apparaît tardivement dans les deux autres religions monothéistes, car ni l'Ancien Testament ni le Talmud ne se prononcent fermement contre la mort volontaire, même si ces écrits expriment leur aversion vis-à-vis d'un acte qu'ils jugent répréhensible⁴. D'ailleurs, la transgression ultime appartient aux délits dont les auteurs parlent peu, et le tabou l'entourant est si fort qu'ils ont du mal à le consigner, certains allant même parfois jusqu'à l'omettre. Ainsi, pour la période retenue (années 872-922/1468-1516) et qui correspond aux dernières années du sultanat mamlouk syro-égyptien, seuls 28 suicides sont mentionnés alors que six chroniques ont été étudiées. Ce sont : les *Inbā' al-haṣr fī abnā' al-'aṣr* d'al-Ṣayrafī⁵, le *Waḡīz al-kalām fī ḡayl 'alā duwal al-islām* d'al-Saḥāwī⁶, le *Nayl al-amal fī ḡayl al-duwal* de 'Abd al-Bāsiṭ ibn Ḥalīl⁷, les *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr* d'Ibn Iyās⁸, les *Ḥawādiṭ al-zamān wa wafayāt al-ṣuyūḥ wa l-aqrān* d'Ibn al-Ḥimṣī⁹ ainsi que la *Mufākahat al-ḥillān fī ḥawādiṭ al-zamān* d'Ibn Ṭūlūn¹⁰. Toutefois, aborder la mort volontaire, c'est dans un premier temps la verbaliser.

LE SUICIDE : LES MOTS POUR LE DIRE

De nos jours, lorsqu'on évoque le suicide, on utilise les mots *intihār* et *muntahīr*, or ces expressions ne sont pas employées dans les textes médiévaux consultés. F. Rosenthal, auteur de l'article sur la mort volontaire dans l'Encyclopédie de l'Islam, précise toutefois que « le mot *intihār* désigne le fait de se suicider en se perçant ou en se tranchant la gorge, à une époque indéterminée. » Quant au second *muntahīr*, il est peut-être une acception moderne, ce qui expliquerait son absence.

Le terme *intihār* transmet une représentation visuelle de l'homicide de soi-même : l'individu se tranche ou se perce la gorge ; c'est avant tout à

³ Cf. F. ROSENTHAL, « Intihār », *E.I.* 2/III, p. 1278-1280 et « On Suicide in Islam », *JAOS* 66, 1946, p. 239-259 ainsi que R. DENARO, « Il suicidio nell'islam medievale : un'ipotesi di lettura della sunna », *RSO* LXX 1-2, 1996, p. 24-43.

⁴ La condamnation du suicide par l'Église ne s'est généralisée qu'au VI^e siècle, suite aux écrits de Saint Augustin qui est le premier auteur chrétien à traiter du problème (*Cité de Dieu*, livre I) ; cf. Y. PÉLICIER, « Le suicide, milieux et modèles », *Revue de Psychologie des peuples*, 1967, p. 57 et J.-M. CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris (PUF) 2000, p. 305. Pour le Judaïsme, les législations concernant le suicide n'apparaissent que tardivement dans le traité *Semaḥot* (*Evel Rabbati* 2, 1-5), cf. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, op. cit. (n.1), p. 971.

⁵ AL-ṢAYRAFĪ, *Inbā' al-haṣr fī abnā' al-'aṣr*, Le Caire 1980.

⁶ AL-SAḤĀWĪ, *Waḡīz al-kalām fī ḡayl 'alā duwal al-islām*, Beyrouth 1995.

⁷ 'ABD AL-BĀSIṬ IBN ḤALĪL, *Nayl al-amal fī ḡayl al-duwal*, Saida-Beyrouth 2002.

⁸ IBN IYĀS, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*, Le Caire-Wiesbaden 1960-1963.

⁹ IBN AL-ḤIMṢĪ, *Ḥawādiṭ al-zamān wa wafayāt al-ṣuyūḥ wa l-aqrān*, Beyrouth 1999.

¹⁰ IBN ṬŪLŪN, *Mufākahat al-ḥillān fī ḥawādiṭ al-zamān*, Le Caire 1964.

une image corporelle que renvoie ce terme. On estime que c'est probablement avec l'émergence de l'Islam que, pour évoquer le suicide, les auteurs ont pris l'habitude d'employer une périphrase constituée d'un verbe, généralement tuer/*qatala*, auquel on a accolé le mot âme/*nafs*, lui-même suivi d'un pronom affixe masculin (son/*hu*) ou féminin (sa/*hā*), pronoms indiquant la marque du singulier¹¹. En effet, le suicide est un acte individuel, les textes consultés ne faisant pas état de suicide collectif. Par ailleurs, aucune des morts volontaires répertoriées ne s'apparente à un suicide héroïque.

C'est donc le verbe employé, suivi de l'expression « son âme » qui indique le mode de suicide. Ainsi, la périphrase « *qatala nafsahu*/il s'est tué » sous-entend-elle dans tous les cas que l'individu a utilisé une arme tranchante. Les autres expressions recensées renvoient à la pendaison (*šanaqa nafsahu*), à l'action de se trancher la gorge (*dabaḥa nafsahu*) et enfin à celle de se jeter d'un lieu ou dans un lieu (*ramā* ou *alqā nafsahu*). Ces différentes formules, d'une grande ambivalence, juxtaposent des verbes évoquant des actions physiques brutales, mettant le corps au premier plan, à cet « esprit » qu'est l'âme. La violence des images est redoutable : il a tué son âme, il a pendu son âme, il a égorgé son âme et il a jeté son âme. Mais son impact psychologique est tout aussi implacable, car ces évocations donnent à l'acte une réalité charnelle tout en suggérant les conséquences religieuses à venir.

On imagine l'influence et l'effroi, voire la terreur, que de telles formules peuvent avoir sur les croyants. Elles suggèrent une transgression, un rejet de l'Islam : l'homme oublie toute humilité, toute modestie. Pire, il se substitue à son Créateur en abrégant volontairement sa vie alors que cette décision revient à ce dernier et à lui seul. De temps à autre, les auteurs ont recours au pléonasme, ils notent qu'Untel s'est tranché la gorge de sa [propre] main (*qatala nafsahu bi-yadihi*). Ce procédé de style leur permet d'affirmer que le suicide ne peut être contesté.

Toutefois, certaines morts volontaires paraissent suspectes aux yeux des auteurs, notamment lors du suicide par empoisonnement. Comment savoir si le mort a ingurgité la boisson ou le plat toxique de son plein gré ou si on l'a empoisonné et, par conséquent, si l'on n'a pas affaire à un homicide maquillé ? Aussi, dans ce cas précis, l'annonce du suicide est-elle toujours précédée de l'expression « *wa qīl/on raconta* », expression qui sous-entend une réserve ou qui, du moins, indique une certaine prudence de la part du chroniqueur. Si tous les auteurs consignent avec moult détails les vols et les crimes allant même jusqu'à consigner les noms des protagonistes, certains évitent d'évoquer la mort volontaire, tant le tabou qui entoure l'acte est pour eux source d'embarras.

¹¹ ROSENTHAL, *op. cit.* (n. 3).

LE SUICIDE : UN TABOU

Le suicide, le crime contre soi-même, occupe la 29^e place dans la classification de l'ouvrage d'al-Dahabî intitulé *Kitāb al-kabā'ir* (*Livre des péchés majeurs*) qui répertorie 70 fautes graves¹². Cette position peut sembler bien lointaine alors que l'acte engage le devenir *post mortem* du croyant. Pour les auteurs confrontés à l'homicide de soi-même, la question est la suivante : comment évoquer un acte considéré comme un péché mortel, condamnant celui qui l'a accompli à la damnation éternelle ? Car le Coran est formel sur ce point : « ...et ne tuez point vos âmes, Dieu est envers vous Miséricordieux. Qui fait cela, [est] transgresseur et injuste, Nous lui ferons ressentir la fournaise du Feu¹³. »

Or verbaliser un tabou n'est pas aisé. En effet, que dire sur l'homme et sur l'acte, mais également sur les motivations ? Celui qui se donne la mort transgresse l'Islam et la communauté musulmane, l'Umma. La perception et le ressenti par les croyants des autres religions est identique et C. Gauvard écrit à propos de la société chrétienne occidentale : « Le suicide provoque un désordre dont la société parvient mal à se remettre¹⁴. » Pour la famille, le suicide reste un acte honteux qui l'interpelle et la culpabilise ; elle ne désire pas l'ébruiter. Quant aux auteurs, ils sont face à un dilemme. Quelle attitude doivent-ils adopter ? taire le suicide ou au contraire en parler et, dans cette éventualité, en quels termes ?

L'étude des chroniques permet de constater leur positionnement vis-à-vis de la mort volontaire. Il est évident que l'infraction relevant de l'intime, les occurrences fluctuent en fonction des auteurs. Si 'Abd al-Bāsiṭ ibn Ḥalīl mentionne 17 cas alors que sa chronique couvre 24 années, pour sa part al-Saḥāwī n'en consigne qu'un pour une durée à peine supérieure, soit 26 années. Par ailleurs, Ibn Iyās, élève de 'Abd al-Bāsiṭ ibn Ḥalīl, a amplement dupliqué l'œuvre de son maître pour écrire la sienne, mais curieusement, il n'a pas retenu toutes les morts volontaires qui y sont signalées. Il a opéré une sélection, ne retenant que les personnages importants à ses yeux, trois mamlouks et un administrateur. On observe une attitude similaire chez les auteurs damascains. Si Ibn Ṭūlūn recense trois suicides à Damas, Ibn Ṭawq dans le *Ta'liq* n'en retient aucun¹⁵.

Néanmoins, les quelques lignes qu'al-Buṣrawī consacre en ḡumādā II 900/février 1495, à Šams al-dīn Muḥammad al-Ṭuluqī, *qāḍī l-quḍāt mālaki*/grand qadi malékite à Damas, posent la question de la position de

¹² AL-DHAHABĪ, *Les Péchés majeurs*, traduction et notes A. HARIDI, Paris 2002. La mort volontaire vient après les délits suivants : le meurtre/*qatl al-nafs* (2^e), la sorcellerie/*al-sihr* (3^e), la fornication/*al-zinā* (10^e), la pédérastie/*al-liwāt* (11^e), la consommation de vin/*šurb al-ḥamr* (19^e), le jeu d'argent/*al-qimār* (20^e), la fausse accusation d'adultère/*al-qadf* (21^e), le vol/*al-sariqa* (23^e) et le brigandage/*qat' al-ṭariq* (24^e).

¹³ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴ GAUVARD, *op.cit.* (n. 1), II, p. 813.

¹⁵ Cf. tableau dans B. MARTEL-THOUMIAN, « La mort volontaire : le traitement du suicide et du suicidé dans les chroniques mamloukes tardives », *AnIsl* 38, 2004, p. 408.

certaines lettrés vis-à-vis de la mort volontaire. Al-Ṭūluqī avait été appelé au Caire par le sultan Qā'itbāy, et avait été jeté en prison. D'après les bruits qui circulaient, les savants malékites estimaient que le qadi se trouvait dans une situation vraiment difficile, car il faisait figure de *kāfir*/incroyant. Mais on disait aussi que trois possibilités s'offraient à lui : il pouvait feindre la folie, se suicider ou se rétracter. Que le suicide soit une des solutions envisagées pour sortir d'une situation apparemment sans issue laisse perplexe, mais le plus surprenant est sans doute qu'elle soit énoncée aussi froidement ! Mais peut-être cette option était-elle envisageable dans le cas d'un homme soupçonné d'incroyance ? Que risquait son âme qui était déjà perdue ? En fin de compte, al-Ṭūluqī sera libéré en muḥarram 901/septembre 1495 et réintègrera le poste de grand qadi malékite à Damas en rabī' I 902/novembre 1496¹⁶.

Si le suicide est un délit, les morts volontaires ne sont pas quantitativement aussi importantes que d'autres crimes, par exemple le vol ou l'homicide. Néanmoins, les auteurs qui ont choisi d'en parler relatent les faits avec une certaine précision, voire pour quelques affaires avec force détails, ce qui permet non seulement d'appréhender les individus (sexe, religion, statut social...), de prendre connaissance des causes (dettes, détresse, peur de l'autorité...) ainsi que des modalités (lieux, temps, moyens...), mais également de tenter d'analyser leurs positions lorsqu'ils sont confrontés à cet acte.

Par ailleurs, les auteurs ne signalent aucun message écrit laissé par les suicidés pour expliquer leur acte ou exprimer des sentiments (regrets, amour) envers leurs proches, contrairement à ce qu'affirme F. ROSENTHAL pour une période antérieure¹⁷. Cette assertion sous-entend que les suicidés savaient écrire, et *ipso facto* que la mort volontaire aurait été l'apanage de personnes instruites, du moins ayant reçu des rudiments d'instruction. Or le faible échantillonnage établi permet de constater que l'homicide de soi-même affecte tous les milieux (militaires, religieux, secrétaires, commerçants...), que les hommes et les femmes succombent à la tentation de la mort volontaire, même si ces dernières sont moins représentées, que l'âge n'est pas un critère exclusif (un adolescent met fin à ses jours) et enfin que même les esclaves y ont recours¹⁸.

De plus, il est patent que la grande majorité de la population était à cette époque analphabète et que de nombreux mamlouks étaient incapables de rédiger en arabe. Et puis qui dit lettre, dit bien souvent préméditation, décision mûrement réfléchie, or certaines morts volontaires correspondent à des raptus suicidaires. Alors, dans le cas présent, doit-on penser que les auteurs ont volontairement omis de mentionner ces missives et dans l'affirmative, dans quelles intentions ? Si le suicide constitue un ta-

¹⁶ AL-BUṢRAWĪ, *Tārīḥ*, Beyrouth 1988, p. 156, 168, 196.

¹⁷ ROSENTHAL, *op.cit.* (n. 3).

¹⁸ MARTEL-THOUMIAN, *op. cit.*, (n. 15), *ibid.*, p. 410-424 et tableaux p. 434-435.

bou, si le seul mot fait peur, c'est également et surtout parce que le Coran condamne sans appel cet acte que Dieu lui-même qualifie de transgression.

LE SUICIDE : L'ULTIME TRANSGRESSION

Les trois religions monothéistes condamnent le suicide et dans le cadre de l'Islam, celui qui met fin à ses jours, quelles que soient les circonstances (sauf s'il s'agit d'un accident ou de folie), se voit refuser l'accès du Paradis. Ainsi, les traditionnistes Muslim et al-Buḥārī rapportent à propos d'un homme ayant mis fin à ses jours : « ...Mon adorateur a anticipé sur [la mort de] sa personne, à mon Encontre. Je lui interdis le paradis¹⁹. » Pire, en enfer, il répétera l'acte même par lequel il s'est donné la mort, ce sera là son châtement. Le hadith est formel sur ce point : « Qui se suicide sera tourmenté, le jour de la Résurrection, avec la chose par laquelle il s'est tué²⁰. » Ainsi, celui qui se suicide par le feu revivra-t-il éternellement cette épreuve.

Dans la mesure où « l'homicide de soi-même tue l'âme en même temps que le corps²¹ », le suicide est fondamentalement une faute grave et A. Murray le qualifie d'« ultime défi religieux²². » En effet, le croyant qui se tue brave insolemment son Créateur, « qui fait cela [est] transgresseur et injuste²³. » Cette faute est d'autant plus grave que tout repentir/*tawba* est exclu, car il n'y a aucune possibilité de rachat. L'état psychologique dans lequel se trouve l'individu l'emporte sur la croyance religieuse, la damnation éternelle est oubliée, occultée, seul prime le besoin d'échapper à un état physiquement et moralement insupportable.

L'affaire du *muqri'*/lecteur de Coran Ḥaṭṭāb ibn 'Umar al-Šūaykī al-Asmar al-Ḥanbalī, affaire qui défraya la chronique, illustre ce qui vient d'être énoncé. L'homme souffrant de dépression se pendit à Damas, en šawwāl 906/avril 1501, dans son cabinet particulier situé dans la madrasa al-Ḍiyā'iyya. Ceux qui trouvèrent sa dépouille furent accablés et peïnés. Comment le *muqri'* en était-il arrivé à commettre l'irréparable ? Cette attitude était d'autant plus incompréhensible qu'il avait une excellente connaissance du Coran et des hadiths. En conséquence, il ne pouvait ignorer la signification de l'homicide contre soi-même, ni la gravité de la transgression²⁴. Force est de constater que, dans certaines situations, le « péché du désespoir » fut parfois inéluctable²⁵.

¹⁹ AL-DHAHABĪ, *op. cit.* (n. 12), p. 193.

²⁰ *Ibid.*, p. 194.

²¹ PÉLICIER, *op. cit.* (n. 4), p. 59.

²² A. MURRAY, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford 1998, I, p. 12.

²³ AL-DHAHABĪ, *ibid.*, p. 192.

²⁴ IBN ṬULŪN, *op. cit.* (n. 10), I, p. 237-238.

²⁵ L'expression est de MURRAY, *op. cit.* (n. 22), p. 12.

Le suicide vérifié et avalisé, les autorités autorisaient l'ensevelissement du corps. L'acte était certes considéré comme un délit religieux, mais contrairement à ce qui se passait en Occident, aucun châtement *post mortem* n'était infligé au défunt et la famille n'était pas spoliée de ses biens²⁶. Toutefois, une autre épreuve l'attendait, elle était alors confrontée au délicat problème des funérailles. En effet, le Prophète aurait refusé de dire les prières d'usage pour un suicidé. Cette position a conduit à de nombreuses discussions : quel statut pouvait-on octroyer au suicidé, avait-il droit ou non aux prières des funérailles ? De manière générale, c'est l'opinion la plus charitable qui a prévalu, même si dans les sources les auteurs ne mentionnent pas les obsèques des suicidés²⁷.

Ibn al-Nābulusī, qui avait tenté vainement de se suicider, décéda finalement en rabi' I 882/juin 1477 des violences qui lui avaient été infligées pendant sa détention dans la citadelle de Damas. Le décès constaté, le rituel funéraire fut respecté à la lettre. On procéda à la toilette mortuaire, puis, après lecture de la prière sur le défunt/*ṣalāt 'alā l-mayyit* à la mosquée des Omayyades, on l'enterra au cimetière de Bāb al-Ṣaḡīr, près du tombeau d'al-Balāṭanasī. Tout se déroula comme si sa tentative de suicide n'avait jamais eu lieu. Cet acte avorté permit à Ibn al-Nābulusī de conserver sa place au sein de l'Umma²⁸.

Si Ibn al-Nābulusī était musulman, tous les suicidés ne l'étaient pas et chacun était enseveli dans le cimetière correspondant à sa confession. Toutefois, il semble que dans certaines circonstances, cette procédure n'ait pas été respectée. Ibn al-Ḥimṣī relate en ramaḍān 903/mai 1498, l'arrestation du marchand de bois Ibn Mas'ūd, sans toutefois en préciser le motif. L'homme fut incarcéré au Caire, au domicile de l'oncle maternel du sultan Muḥammad ibn Qā'itbāy, mais on n'avait pas pris la précaution de le fouiller, et il se suicida à l'aide de ciseaux. Informé, le souverain décréta qu'on devait l'enterrer dans un cimetière chrétien ; son commandement fut exécuté²⁹.

Toutefois, Ibn al-Ḥimṣī ne précise pas la religion d'Ibn Mas'ūd : était-il musulman, chrétien ou juif ? Dans la première éventualité, le musulman Ibn Mas'ūd, en mettant fin à ses jours, avait enfreint la Loi. Cette attitude provoqua le mépris du souverain, mais également sa colère, car, mort, le marchand de bois ne paierait plus la somme réclamée pour son élargissement. Superstitieux, le sultan peut également avoir vu dans cette mort volontaire survenue pendant le mois sacré — on était en ramaḍān — un

²⁶ Pour les peines infligées aux cadavres en Occident, cf. CARBASSE, *op. cit.* (n. 4), p. 305-306.

²⁷ « Bien que le suicide soit réprouvé par l'Islam, on doit faire la prière sur celui qui s'est rendu coupable, selon al-Gāwīḡī (180) et al-Malaṭāwī (211, 1.8). » Cf. G. MONNOT, « Ṣalāt », *E.I.2/VIII*, p. 963. A.S. TRITTON dans l'article « Ḡanāza » écrit quant à lui que « Les prières ne sont jamais dites pour un suicidé », *E.I.2/II*, p. 453.

²⁸ AL-BUṢRAWĪ, *op. cit.* (n. 16), p. 83.

²⁹ IBN AL-ḤIMṢĪ, *op. cit.* (n. 9), II, p. 44.

mauvais présage. Pour punir *post mortem* ce défunt indigne de l'Umma, on ne l'enterra pas en terre musulmane, mais en terre chrétienne.

Mais Ibn Mas'ūd pouvait également être chrétien et donc mettre fin à ses jours pendant le mois du jeûne ne revêtait aucune signification particulière. Si enterrer un individu hors du cimetière ne semble pas avoir posé de problème majeur en Occident, rien n'est dit dans les sources, qui sont par ailleurs écrites par des musulmans, sur les lieux réservés aux chrétiens qui se supprimaient. Les recueils de topographie et les chroniques permettent de connaître la situation géographique des cimetières réservés aux Protégés, mais à l'intérieur de ces périmètres, un espace était-il réservé aux chrétiens qui mourraient en état de péché mortel, comme cela était le cas dans les cimetières juifs³⁰ ?

Si l'incertitude plane sur la confession d'Ibn Mas'ūd, le Franc qui s'est pendu en rabi' II 895/février 1490 était probablement un chrétien. 'Abd al-Bāsiṭ ibn Ḥalīl relate l'affaire, mais ne donne aucune indication sur ses obsèques et sur le lieu de son ensevelissement³¹. Par ailleurs qu'advenait-il des dépouilles des esclaves qui avaient choisi de mourir ? En raḡab 887/août 1482, alors qu'il était accusé par l'opinion publique cairote d'avoir poussé au suicide un de ses domestiques de couleur, quelle a été l'attitude du qadi al-Ḡazzī, lorsqu'il a fallu donner à l'homme une dernière demeure³² ? Enfin, qui s'est préoccupé de la dépouille de Zawḡat Inālbāy, femme blanche de condition servile ? Cette dernière, ne pouvant répondre aux exigences financières du sultan Qānṣūh al-Ḡawri, préféra se supprimer. Elle se pendit dans sa cellule en 919/1513³³. Les corps de ces individus qui apparemment n'avaient pas de parents susceptibles de fournir l'argent nécessaire aux ultimes hommages, étaient-ils laissés aux bons soins d'âmes charitables qui se chargeaient d'organiser le ramassage des cadavres, la toilette mortuaire ainsi que l'ensevelissement³⁴ ?

³⁰ En Occident, « le suicidé s'étant placé lui-même hors de la communauté chrétienne, ses restes ne sont pas admis dans le cimetière paroissial. » Cf. CARBASSE, *op. cit.* (n. 4), p. 305-306. D'après J.-Cl. SCHMITT, cette punition, ce rejet avait une portée bien plus grande, car « la privation de sépulture chrétienne consommait l'expulsion hors de la communauté des morts et des vivants » dans « Le Suicide au Moyen Âge », *AESC* 31, 1976, p. 12. « Aux yeux du judaïsme rabbinique, le suicidé qui a agi en toute conscience, de manière préméditée, n'a pas droit aux honneurs normalement rendus aux morts, mais on doit respecter ceux qui concernent les personnes en deuil (*YD* 345, 1; *Yad, Evel*, 1,11). » Cf. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, p. 971. En ce qui concerne la sépulture, « la terre du cimetière est tenue pour sainte... et il existait une rangée réservée aux suicidés, aux apostats et aux transgresseurs notoires de la loi ; cette rangée était souvent disposée près du mur du cimetière. » *Ibid.*, « Cimetière », p. 222-223.

³¹ 'ABD AL-BĀSIṬ, *op. cit.* (n. 7), VIII, p. 184.

³² *Ibid.*, VII, p. 320.

³³ IBN IYĀS, *op. cit.* (n. 8), IV, p. 312-313.

³⁴ Les corps des indigents et des étrangers (individus venant d'une autre ville, région ou pays) n'étaient pas abandonnés dans les rues ; la communauté prenait en charge les rites funéraires.

CONCLUSION

Les religions monothéistes condamnent unanimement le suicide et cette position est sans appel. Pour la période retenue (872/1467-922/1516), 28 suicides ont été relevés. Il est difficile de dire si ce chiffre correspond à la réalité ; nul doute que certaines morts volontaires, peut-être en fonction des circonstances ou, et du procédé utilisé, n'ont pas été identifiées comme telles³⁵.

De plus, pour les auteurs, évoquer l'indicible est difficile. Révéler au grand jour qu'Untel a transgressé la Loi religieuse en se donnant la mort est pour certains d'entre eux impensable. Car mettre l'acte par écrit, c'est reconnaître implicitement, quels que soient les motifs, qu'il y a une fracture au sein de l'Umma. En effet, celui qui met fin à ses jours se condamne lui-même au châtement éternel, mais le plus grave est sans doute que cette perspective, dont il a par ailleurs connaissance, ne soit pas dissuasive. C'est donc bien souvent le silence qui entoure l'homicide de soi-même, ni la famille traumatisée ni les auteurs ne désirant briser le tabou.

Toutefois, un point demeure en suspend. Peut-on expliciter d'une manière rationnelle ce nombre peu élevé de morts volontaires ? F. Rosenthal, pour sa part, estime que les enseignements de l'Islam ont eu un effet réel de dissuasion³⁶. Il est rejoint par A. Moullembé qui note que « d'une façon générale, les facteurs religieux ont une influence d'autant plus décisive que les interdits sont plus forts ; ces derniers amenant une surcharge des sentiments de culpabilité³⁷. »

SUMMARY

At all times, suicide was considered as the ultimate transgression for Judaism, Christianity and Islam. Faced with voluntary death (*qatl nafsahu*) the Mamluk chroniclers, like their predecessors, have tackled this dilemma. The taboo surrounding the action is a strong deterrent to discussing the fact. The few that venture to break the taboo sometimes struggle to find the words to verbalize the action, and its subject, as well as its motivations.

³⁵ Pour une étude plus globale du suicide replacé dans un cadre délictuel, cf. B. MARTEL-THOUMIAN, *Délinquance et ordre social. L'État mamlouk syro-égyptien face au crime à la fin du IX^e/XV^e siècle*, Bordeaux 2002, p. 25, 26, 90, 127, 165, 169, 170, 182, 188, 202, 224, 301.

³⁶ ROSENTHAL, *op. cit.* (n. 3), p. 1280.

³⁷ A. MOULLEMBÉ *et al.*, « Essai sur les conduites suicidaires, approche théorique et clinique », *Bulletin de Psychologie* XXVII, 1973-1974, p. 827.

Mésopotamie

4 R 10 : 32-33, p. 2
 4 R 33* : 16, p. 56
 A.2507, p. 80
 A.2552, p. 38
 A.3200 : 13'-16', p. 34
 A.4211 : 9-15, p. 17
 AbB 1 122 : 5-18, p. 74
 AbB 13/2 134 : 7-11, p. 72
 ARM 1 60 p. 37
 ARM 26/1 24 : 10-12, p. 40
 AS 22 6 : 3-8, p. 42
 AS 22 7 : 3-16, p. 42
 AS 22 9, p. 42
 Assarhaddon (Borger, Afo Beiheft 9), p. 5
 Atra-hasīs OB : 223-234, p. 76
 BAMTU VI 575 iii 17, p. 55
 Code d'Hammu-rabi § 168-169, p. 29
 CT 2 19, p. 17
 CT 4 pl. 6 r 3-7, p. 56
 CT 22 40 : 4, p. 11
 CT 39 pl. 38 : 11, 14-15 (*Šumma ālu*), p. 56
 CT 51 161 : r 4-7, p. 57
 Enki et l'ordre du Monde : 248-249, p. 44
 Enlil et Ninlil 51-53 p. 75
 Épopée de Zimri-Lîm iii 2, p. 4, 6
 FM 6 9 : 8'-26', p. 44-45
 Gilgameš I OB Yale : 18-19, p. 71
 Gilgameš X ii 18, p. 15 n. 53
 Gilgameš XII : 23-27, p. 81
 Hémérologies d'Aššur, p. 50-62
 Inbu bēl arhi, p. 51, 62
 k/2514⁺ : 7-9, p. 52
 KAR 177 rev. iii 15, p. 2
 LAPO 16 38 [A.1146], p. 42-43
 Lois médio-assyriennes : § 9 i 88-96, p. 81
 Lugalbanda et Ninsumuna : 6-11, p. 78
 M.8386 : 3-4, p. 4
 Malédiction sur Akkad : 46, p. 44
 Mariage de Martu 127-138, p. 31sq
 OIP 2 33 30 (Sennachérib), p. 5

Proverbes coll. 3.140, p. 38
 RA 71 125, p. 21sq
 RIME 3/2.1.4.1 : v . 24, p. 41
 RIME 4.19.1.1 : 60-61, p. 6
 RINAP 4 n°33 : ii 1-7, p. 65-66
 SAA 8 53, p. 53-54
 SAA 8 231 : 3-6, p. 56
 STT 2 300, p. 49-50
 Shemshara Archives I n°65, p. 73
 Šurpu VIII : 79, p. 9
 TCL 3 114, p. 10
 Traité d'Aššur-nerāri VI : iv 13, p. 6
 VAB 4 274 : ii 35, p. 5

Syrie et Palestine

Écrit de Damas, p. 259-272
 F. Josèphe, Guerre des Juifs, II, 128. 141.142.161, p. 265-266
 Stèle de Mésha, p. 83-91
 Stèle de Tel Dan, p. 103

Égypte

Livre des Morts, chapitre 112, p. 279
 Livre des Portes, p. 280
 Papyrus dit du « Delta », p. 280
 Textes des Sarcophages, formule 157, p. 278-279

Textes bibliques

Genèse
 Gn 2-3, p. 113-133
 Gn 2,8, p. 121
 Gn 2,9, p. 127
 Gn 2,16-17, p. 118, 128
 Gn 2,25, p. 123-124
 Gn 3,2-3, p. 127-128
 Gn 3,4-5, p. 118-120
 Gn 3,7, p. 118
 Gn 3,8-19, p. 119-120, 125-126, 130
 Gn 3,20, p. 120, 129
 Gn 3,22b-24, p. 120-122, 125-126, 128-130
 Gn 4,2-16, p. 125-126
 Gn 4,16, p. 121-122
 Gn 4,17-22, p. 126, 129-130
 Gn 9,1-7, p. 217-218

Gn 9,18-27, p. 124-125

Gn 11,2, p. 122-123

Gn 13,11, p. 123

Exode

Ex 12,43-49, p. 255

Ex 16,22-30, p. 220-221

Ex 20,11, p. 222

Ex 31,13-17, p. 222-223

Lévitique

Lv 17,11, p. 219

Lv 15,19, p. 183-184, 189

Lv 18,19, p. 185-186, 189-190

Lv 20,18.21, p. 185-187, 189-190

Deutéronome

Dt 2,34-37, p. 92

Dt 7,2-5, p. 94

Dt 12,13-18.23-24, p. 216

Dt 13,13-18, p. 93

Dt 20,16-18, p. 92-94

Dt 23,4-9, p. 255

Josué

Jos 2,10, p. 92

Jos 6,17.19.21.24, p. 94

Jos 7,1.15.21.23.24, p. 95

Jos 8,2.26.27, p. 94

Jos 10,28, p. 94

Juges

Jg 21,10-11, p. 92

1 Samuel

1 S 15,3.8-9.15.21.23.26.33b, p. 96

1 S 18,25, p. 255

1 Rois

1 R 20,23-43, p. 96-97

2 Rois

2 R 8,12, p. 90

2 R 8,28-29, p. 103

2 R 10,12-14, p. 109

2 R 10,32-33, p. 90, 104

2 R 11,1-20, p. 99-112

2 R 11,1-3, p. 105, 107-109

2 R 13,15-19.25, p. 96

Esaïe

Es 52,1, p. 253, 256-257

Ezéchiël

Ez 44,6-7, p. 253, 255-257

Ez 47,1, p. 122

Osée

Os 10,14, p. 91

Amos

Am 1,3.13, p. 90-91

Nahoum

Na 2,1, p. 256-257

Esther

Est 1,3-11, p. 235-237

Est 2,18, p. 238

Est 8,15, p. 238

Est 9,17-22, p. 239-240

Néhémie

Ne 8,12, p. 240

- Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante*. 360 pages. 2005.
- Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.
- Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol*. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.
- Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éd.): *L'Ecrit et l'Esprit*. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.
- Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources*. The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.
- Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst*. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.
- Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.
- Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung*. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII–372 Seiten. 2006.
- Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender*. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.
- Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.
- Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte*. Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.
- Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres*. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.
- Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum*. 320 Seiten. 2007.
- Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II*. Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.
- Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken*. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.
- Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.
- Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah*. The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.
- Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amalette, Siegel und Perlen*. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.
- Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree*. A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.
- Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.
- Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses*. Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

- Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible*. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.
- Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.
- Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier*. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.
- Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage*. XII–644 Seiten. 2008.
- Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom*. XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.
- Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie*. XII–316 Seiten. 2009.
- Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata*. Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.
- Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct*. Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.
- Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography*. A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.
- Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms*. Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.
- Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung*. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.
- Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen*. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.
- Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesh*. Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.
- Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*. XXVI–208 pages. 2011.
- Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far'ah (Süd)*. Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.
- Bd. 248 THIERRY PETIT: *Ædipe et le Chérubin*. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.
- Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke*. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.
- Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros*. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.
- Bd. 251 MARGARET JAUQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.
- Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.
- Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.
- Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète*. Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu masorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

- Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AHITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East*. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.
- Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. mu-ni u₄ ul-li₂-a-aš ġa₂-ġa₂-de₃. XVIII–458 Seiten. 2012.
- Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts*. X–294 pages. 2012.
- Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance*. Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.
- Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context*. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII–460 pages, including 155 figures. 2013.
- Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods*. Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.
- Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*. VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.
- Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.
- Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.
- Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst*. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.
- Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII–236 pages. 2014.
- Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII–320 pages, 14 figures. 2014.
- Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yebūd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X–450 pages with 287 illustrations. 2014.
- Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada zum 100. Geburtstag*. A Centenary Volume. X–658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.
- Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends*. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII–208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.
- Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle*. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X–286 Seiten. 2014.
- Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance*. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV–374 pages. 28 illustrations. 2015.
- Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*. XVI–676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.
- Bd. 273 MARGARET JAUQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?»* Les diğir-ša-dab(5)-ba et la piété privée en Mésopotamie. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. Env. XIV–500 pages. 2015.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte*. XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources*. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ah*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.
- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorrussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3*. Zur historischen Geographie von Idamaras, zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.
- Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*. X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.
- Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4*. Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.
- Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

- Bd. 25 JÜRGE EGGELER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien*. Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.
- Bd. 26 OSKAR KÄELIN: «*Modell Ägypten*». Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.
- Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections*. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.
- Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet*. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.
- Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eron. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands*. XII–298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.
- Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.
- Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*. 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.
- Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant*. VIII–328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

Résumé

Ce colloque a réuni biblistes, assyriologues, et spécialistes de l'antiquité pour traiter de la question du tabou et des transgressions, à partir de leurs disciplines et à travers leurs corpus de référence: Bible, Mésopotamie, Grèce antique, Egypte ancienne, période mamelouke... Les contributions font d'une part ressortir l'absence d'un terme qui équivaldrait au mot «tabou», initialement emprunté par les anthropologues du siècle dernier aux langues polynésiennes. Il semble cependant que plusieurs caractéristiques rattachées à ce concept soient récurrentes dans les sociétés abordées.

Ainsi, plusieurs communications ont relevé l'importance des interdits alimentaires comme marqueurs identitaires. Ces «manières de table», tel que l'interdit du sang dans l'ancien Israël, permettent en effet au groupe d'établir ses propres limites «de l'intérieur», et de définir ses modes d'appartenance et de reconnaissance. Il arrive également que les régimes alimentaires servent à décrire le groupe de l'extérieur. Cela peut s'avérer injustifié et caricatural, comme dans le cas du régime sans porc attribué aux Égyptiens par Hérodote, ou au contraire refléter une réalité socio-historique à l'image des Amorites, peuple nomade mangeurs de truffes du désert et de viande crue. La fonction identitaire des régimes alimentaires est également mise en valeur lors des rencontres interethniques où les groupes minoritaires, comme les juifs à la période hellénistique, sont obligés d'adapter leur pratique pour éviter leur exclusion des cercles d'influence de la cité.

Les relations sexuelles sont un domaine où les lois ont peu d'emprise et où les tabous permettent de définir les limites. Il a ainsi été question de la prostitution dans l'ancien Israël et de l'utilisation métaphorique de la prostitution dans le discours prophétique, du problème des mariages interethniques qui brouillent les frontières de la communauté, ou encore de la possibilité dans des situations exceptionnelles de braver des interdits fondamentaux comme celui de l'inceste afin de préserver d'autres valeurs du groupe.

On a également abordé des «tabous de contact» qui caractérisent des lieux exclusifs, comme un sanctuaire ou la maison d'une grande prêtresse, et dont l'entrée est réservée aux seuls initiés. Certains objets, tels que les butins de guerre, ou certaines personnes, tels que les premiers-nés, se voient attribuer un caractère sacré qui implique leur mise à l'écart du groupe. Inversement, leur «mise en contact» est conditionnée par l'observation d'un rituel ou de postures qui assurent la protection du reste du groupe.

La compréhension des interdits et des différentes formes de régulation nécessite la prise en compte du contexte économique et social dans lequel ils se développent ainsi que de l'imaginaire collectif auquel ils se réfèrent. Les Assyriens opèrent ainsi une distinction fondamentale entre le volontaire et l'involontaire. La prise en compte de fautes involontaires permet d'expliquer toute forme de malheur dont l'origine remonte au comportement de celui qui en est atteint. Ce sens de la responsabilité engendre de nouveaux interdits fixés par la science hémérologique, qui détermine les jours fastes et néfastes dont la connaissance permet de limiter les fautes inconscientes. Les textes fondateurs du judaïsme de l'époque perse expriment quant à eux un idéal où le droit serait placé sous l'autorité du temple. La loi du talion et les peines de mutilation qu'elle implique relève alors plus d'une construction idéologique que de la réalité historique.

About this book

This colloquium brought together biblical scholars, Assyriologists and scholars of Antiquity to discuss the question of taboo and its transgressions, from the perspective of their disciplines and through their particular corpus of data and documents: Bible, literary or archeological evidence from Mesopotamia, ancient Greece, ancient Egypt and the Mamelouk period. On the one side, the contributions highlight the absence of a term that would be the equivalent of the word “taboo”, originally borrowed from the Polynesian languages by last century’s anthropologists. It appears however that several characteristics connected to this concept are recurring in the societies under scrutiny.

Thus, several contributions indicated the importance of food prohibitions as identity markers. These “table manners”, such as the blood interdiction in ancient Israel, allow a group to establish its own boundaries from the inside, and to define its modes of belonging and recognition. It also happens that specific diets are used to describe a group from the outside. It can prove unjustified and caricatural, as is the case for the pork-less diet attributed to the Egyptians by Herodotus, or, on the contrary, reflect a socio-historic reality, as in the case of the Amorites, a nomadic tribe which ate desert truffles and raw meat. The identity function of diets is also highlighted in interethnic contact, when minority groups, like the Jews in the Hellenistic periods, were forced to adapt their practice to avoid being excluded from the city’s circles of influence.

Sexual intercourse is a domain where laws hold little sway and where taboos help to define limits. Thus, prostitution in ancient Israel was discussed as well as the metaphorical use of prostitution in prophetic discourse. Other contributions also analyzed the problem of interethnic marriages that blur the boundaries of the community, and the possibility, in extreme situations, to defy fundamental prohibitions such as incest in order to preserve other group values.

“Contact taboo” were also considered. They characterize exclusive places, e. g. a sanctuary or the house of a high priestess, the entrance of which is limited solely to the initiated. Some objects, such as war spoils, or some people, e. g. first-borns, are attributed a sacred character which necessitates that they be set aside from the group. Conversely, their integration requires the observance of a ritual or of postures insuring the protection of the remainder of the group.

In order to properly understand such prohibitions and regulations, one needs to be aware of the economical and social context in which they developed as well as of the collective imaginary to which they refer. Assyrians put into place a fundamental distinction between voluntary and involuntary action. Taking into account involuntary mistakes allows explaining any type of trouble related to the behavior of the affected person. This peculiar sense of responsibility generated new prohibitions established by hemerology, which distinguished auspicious from inauspicious days. Knowing these would limit the risk of committing unconscious mistakes. For their part, the founding texts of Judaism of the Persian period express an ideal that law should be placed under the authority of the temple. The law of retaliation (*lex talionis*) and the penalties of mutilations it implies express an ideological construct rather than reflecting historical reality.